Bibliothek

Ph. U.

52 i

Bayerische Staatsbibliothek
<36646312270013

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Philosophische Bibliothek
Band 106.

Geschichte der Philosophie

von

Dr. Karl Vorländer.

II. Band.

Philosophie der Neuzeit.

Leipzig,
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1903.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Inhalt des zweiten Bandes.

Seite.

Die Philosophie der Neuzeit.

§ 1. Einleitung. Literatur 1

I. Periode: Die Übergangszeit.
S. 2—61.

Kap. I. Die Philosophie der Renaissance.

§ 2. Wiedererweckung des klassischen Altertums, besonders des Platonismus, in Italien. — Nikolaus Cusanus 3
§ 3. Die Naturphilosophie des 16. Jahrhunderts (Paracelsus, Cardanus, Bruno, Campanella u. a.) 8
§ 4. Deutsche Philosophie und Theosophie im Reformationszeitalter 17
§ 5. Weitere Nachwirkungen des Humanismus, besonders in Frankreich: Empiristen (Vives, Ramus), skeptische Individualisten (Montaigne, Charron, Sanchez), Neuthomismus (Suarez) 23
§ 6. Anfänge der Staats- und Rechtsphilosophie (Macchiavell, Morus, Bodin u. a.) 28

Kap. II. Die Begründung der modernen Naturwissenschaft.

§ 7. Die Anfänge naturwissenschaftlicher Methode (Lionardo, Kopernikus, Kepler) 36
§ 8. Galilei . 40
§ 9. Baco von Verulam 45
§ 10. Weitere Entwickelung der naturwissenschaftlichen Methode im 17. Jahrhundert (bis Newton) . . . 52

II. Periode: Die Zeit der grossen dogmatischen Systeme
(Descartes. Hobbes. Spinoza. Leibniz).
S. 61—132.

Kap. III. Descartes.

§ 11. Descartes' Leben und Schriften 62
§ 12. Das erkenntnistheoretische Kriterium 65

Seite.

§ 13. Descartes' Metaphysik 70
§ 14. Nachwirkungen des Cartesianismus. Der Occasionalismus (Geulincx) und Malebranche. Pascal . 76

Kap. IV. Hobbes.

§ 15. Leben und Schriften. Grundstandpunkt und Grundbegriffe 81
§ 16. Umriß des Systems 85
§ 17. Englische Gegner Hobbes' im 17. Jahrhundert . 91

Kap. V. Spinoza.

§ 18. Leben und Schriften. Inhalt des theologisch-politischen Traktats 93
§ 19. Spinozas System: Ausgangspunkt, Grundlehren . 98
§ 20. Psychologie und Ethik 104
§ 21. Angewandte Ethik. Staatslehre und Religionsphilosophie. — Nachwirkungen 108

Kap. VI. Leibniz.

§ 22. Leben, Schriften und Charakter 113
§ 23. System: Die Substanz als Kraft. Monadenlehre. Erkenntnistheoretisches und Psychologisches . . 118
§ 24. Fortsetzung: Mechanismus und Teleologie. Prästabilierte Harmonie. Theodicee. — Ethisches und Ästhetisches 126

III. Periode: Die Philosophie der Aufklärung.
S. 132—214.

A) England und Schottland.

Kap. VII. Locke.

§ 25. Leben, Schriften und Charakter 134
§ 26. Lockes sensualistische Erkenntnislehre 136
§ 27. Lockes Gedanken über Moral, Religion, Staat und Erziehung 141

Kap. VIII. Weitere Entwickelung der Aufklärungsphilosophie in England.

§ 28. Deismus und Moralphilosophie 144
§ 29. Berkeley 151
§ 30. Hume. Leben und Schriften, Erkenntnistheorie . 157
§ 31. Hume. Moral- und Religionsphilosophie 163
§ 32. Anhänger, Zeitgenossen und Gegner Humes . . 167

B) In Frankreich.

Seite.

Kap. IX. Die französische Aufklärungsphilosophie von Bayle bis Rousseau.

§ 33. Bayle, Montesquieu, Voltaire 171
§ 34. Materialismus und Sensualismus 178
§ 35. Die Encyklopädisten 185
§ 36. Die Gefühlsphilosophie Rousseaus 192
§ 37. Nachwirkungen Rousseaus in Frankreich: Die Physiokraten. Condorcet. Anfänge des Sozialismus 197

C) In Deutschland.

Kap. X. Die deutsche Aufklärungsphilosophie.

§ 38. Wolff und seine Vorgänger 200
§ 39. Weitere Entwickelung der deutschen Aufklärung: Wolffs Schule. Neue Ansätze. Popularphilosophie 207

IV. Periode: Die Neubegründung der Philosophie durch Immanuel Kant.

S. 214—298.

Kap. XI. Einleitung.

§ 40. Kants Leben und Schriften 214
§ 41. Kants vorkritische Periode 220
§ 42. Die transscendentale Methode und ihre wichtigsten Grundbegriffe 226

Kap. XII. Kants Neubegründung der Wissenschaft (Kritik der reinen Vernunft).

A. Die konstitutiven Prinzipien der Erfahrung.

§ 43. Einleitung. — Die transscendentale Ästhetik (Begründung der Mathematik) 231
§ 44. Die transscendentale Analytik (Begründung der reinen Naturwissenschaft): 1. Die Lehre von den reinen Verstandesbegriffen (Kategorien) 237
§ 45. Fortsetzung: 2. Die Lehre von den Grundsätzen . 241

Kap. XIII. B. Die regulativen Prinzipien der Erfahrung oder die Ideen.

§ 46. Übergang zur transscendentalen Dialektik: Phänomena und Noumena. Die regulative Bedeutung der Idee 250
§ 47. Die Natur-Teleologie (Begründung der beschreibenden Naturwissenschaft) 254
§ 48. Die drei transscendentalen Ideen oder die kritische Psychologie, Kosmologie und Theologie 259

Kap. XIV. Kants Neubegründung der Ethik. Seite.

§ 49. Die Begründung der reinen oder formalen Ethik . 266
§ 50. Der Inhalt des Sittengesetzes. Seine Anwendung auf die psychologische Beschaffenheit des Menschen. Das höchste Gut und die Postulate . . 273
§ 51. Angewandte Ethik: Tugend- und Erziehungslehre; Rechts-, Staats- und Geschichtsphilosophie; Religionslehre 283

Kap. XV. Die Begründung der Aesthetik.

§ 52. Das ästhetische Problem 289
§ 53. Angewandte Ästhetik 294

V. Periode: Die Systeme der nachkantischen Philosophie von Fichte bis Schopenhauer.
(1. Hälfte des 19. Jahrhunderts.)
S. 298—402.

Kap. XVI. Von Kant zu Fichte.

§ 54. Kantianer (bes. Schiller) und Halbkantianer . . 298
§ 55. Gegner Kants: Aenesidemus; die Glaubensphilosophie (Hamann, Herder, Jacobi). — Fries . . 304

Kap. XVII. Fichte.

§ 56. Leben, Schriften, Charakter 311
§ 57. Grundlagen. Theoretische Wissenschaftslehre . . 314
§ 58. Die praktische Wissenschaftslehre 318
§ 59. Fichtes Lehre in ihrer späteren Gestalt. — Aufnahme derselben 324

Kap. XVIII. Schelling.

§ 60. Leben, Charakter, schriftstellerische Entwickelung 329
§ 61. Erste Periode: Naturphilosophie, transscendentaler Idealismus, Identitätssystem 332
§ 62. Spätere (theosophische) Gestalt der Schellingschen Philosophie. — Engere und weitere Anhänger derselben. — Fr. Krause 338

Kap. XIX. Hegel.

§ 63. Leben, Charakter, schriftstellerische Entwickelung 346
§ 64. Philosophie: 1. Einleitung. 2. Das System: a) Logik, b) Naturphilosophie 350
§ 65. Das System: c) Philosophie des Geistes (Psychologie, Ethik, Rechts-, Staats- und Geschichtsphilosophie, Ästhetik und Religionsphilosophie) 355

Kap. XX. Kritische Nebenströmungen: Schleiermacher, Herbart, Beneke.

Seite.

§ 66. Schleiermacher 362
§ 67. Herbart: Einleitung, Metaphysik, Psychologie . . 369
§ 68. Herbart: Praktische Philosophie und Pädagogik. — Herbartsche Schule 376
§ 69. Beneke 382

Kap. XXI. Schopenhauer.

§ 70. Persönlichkeit u. Methode. Theoretische Philosophie 385
§ 71. Ästhetik und Ethik. — Nachwirkung 392

VI. Periode: Die Philosophie der Gegenwart (1840—1900).

S. 403—526.

Kap. XXII. Der Positivismus.

§ 72. A) In Deutschland: Die Junghegelianer, Feuerbach 404
§ 73. B) In Frankreich: Comte u. a. 410
§ 74. C) In England: Utilitarier, John Stuart Mill . . 417

Kap. XXIII. Materialismus und Spiritualismus.

§ 75. Der naturwissenschaftliche Materialismus der 50er Jahre 426
§ 76. Spiritualismus und theologisierende Philosophie . 432

Kap. XXIV. Die moderne Entwickelungsphilosophie.

§ 77. Der Darwinismus 435
§ 78. Die Entwickelungsphilosophie Spencers u. a. . . 439

Kap. XXV. Idealistische Systembildungen auf naturwissenschaftlicher Grundlage.

§ 79. Fechner und Lotze 444
§ 80. Hartmann und Wundt 448

Kap. XXVI. Die Erneuerung des Kritizismus.

§ 81. Rückkehr zu Kant. F. A. Lange 457
§ 82. Die Neukantianer im engeren Sinne: Cohen und seine Anhänger (Natorp, Stammler, Staudinger u. a.) 461
§ 83. Weiterer Einfluß Kants 472

Kap. XXVII. Sozialismus und Individualismus.

§ 84. Die Philosophie des Sozialismus 481
§ 85. Die Philosophie des Individualismus 493

Kap. XXVIII. Sonstige philosophische Erscheinungen der Gegenwart.

Seite.

§ 86. Weitere philosophische Richtungen und systematische Versuche in Deutschland 503
§ 87. Die philosophischen Einzeldisciplinen. — Das Ausland 513

Zeittafel zur Geschichte der neueren Philosophie . . . 527
Register 529–539
A. Philosophen 529. B. Literatoren 536.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Die Philosophie der Neuzeit.

§ 1. Einleitung. Literatur.

Die Schwierigkeit der Perioden-Abgrenzung, die sich schon für die Philosophie des Altertums und des Mittelalters bis zu einem gewissen Grade fühlbar macht, wächst für die Philosophie der Neuzeit, in der sich die Fäden immer lebhafter hinüber und herüber schlingen, um ein Beträchtliches. Wir zerlegen sie in 6 Hauptabschnitte:

I. Die Übergangszeit (hauptsächlich 15. u. 16. Jahrhundert), mit zwei Unterabschnitten: 1) Die Philosophie der Renaissance (15. u. 16. Jahrh.), 2) Die Begründung der modernen Naturwissenschaft (16. u. 17. Jahrh.).

II. Die Zeit der großen dogmatischen Systeme (besonders im 17. Jahrh.): Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz.

III. Die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrh.: 1) in England (von Locke bis Hume); 2) in Frankreich (von Bayle bis Rousseau); 3) in Deutschland (die Zeit zwischen Leibniz und Kants Kritik der reinen Vernunft).

IV. Die Neubegründung der Philosophie durch den Kantischen Kritizismus.

V. Die großen nachkantischen Systeme in Deutschland (von Fichte bis Schopenhauer, 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts).

VI. Die Philosophie der Gegenwart (2. Hälfte des 19. Jahrhunderts).

Zu den die allgemeine Geschichte der Philosophie behandelnden Werken (vgl. Einleitung No. 2) kommen hier noch diejenigen hinzu, welche die neuere Philosophie speziell betreffen. Wir heben von ihnen nur die wichtigsten hervor, indem wir bezüglich der übrigen auf die Angaben in *Ueberweg-Heinze* III, § 1 verweisen.

J. Ed. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie, 6 Bde., 1834—1853; vgl. auch desselben ‚Grundriß,' Bd. II. — Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Heidelberg 1854 ff. Neueste (Jubiläums-) Ausgabe in 9 Bdn., 1898 ff. — Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 2. Aufl. 1875. — W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, 2 Bde. 1878—80. 2. Aufl. 1899. (Der dritte Band, der die Philosophie der Gegenwart behandeln soll, steht augenblicklich noch aus.) — R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 1886. 4. Aufl. 1902. — Harald Höffding, Gesch. der neueren Philosophie. Aus dem Dänischen übersetzt von Bendixen, 2 Bände, Leipzig 1895. (Von ultramontanem Standpunkt: Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie von Baco bis zur Gegenwart, 2 Bde., Mainz 1883).

Das zuverlässigste Handbuch ist auch für diese Periode noch immer der in seiner neuesten (9.) Auflage gerade für die Philosophie der Neuzeit sehr erweiterte *‚Grundriß'* von *Ueberweg-Heinze.* Bd. III: Die Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, 417 S., 1901. Bd. IV: Das 19. Jahrhundert, 625 S., 1902. — Für die Entwicklung der Probleme verweisen wir auch an dieser Stelle auf die wertvolle *Geschichte der (gesamten) Philosophie* von *Windelband,* 2. Aufl. 1900. — Für die Geschichte einzelner Disciplinen kommen zu den in der allgemeinen Einleitung (I. S. 8) unseres Buches genannten noch hinzu: *Franz Vorländer, Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen, einschließlich Macchiavells.* Marburg 1855. — *F. Jodl, Gesch. der Ethik in der neueren Philosophie.* 2 Bde. 1882. 1889. — *H. Lotze, Geschichte der Aesthetik in Deutschland.* München 1868.

I. Periode:

Die Übergangszeit.

Kapitel I.

Die Philosophie der Renaissance.

J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Basel 1860, 7. Aufl. 1899 (klassische Darstellung). — L. Geiger, Renaissance und Humanismus in Italien und in Deutschland. Berlin 1882. — M. Carrière, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. 2. Aufl. Lpz. 1887. — Außerdem vergl. mehrere Abhandlungen von W. Dilthey im

Archiv f. Gesch. der Philos. IV—VI (‚Auffassung und Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh.' — ‚Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh.').

§ 2. Die Wiedererweckung des klassischen Altertums, insbesondere des Platonismus, in Italien. — Nicolaus Cusanus.

Außer den soeben genannten Werken: G. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, 3. Aufl. 1893. — Ueber den Cusaner vergl. R. Falckenberg, Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus. Breslau 1880; seine wichtigsten Schriften in deutscher Uebersetzung herausgeg. von Scharpff, Freiburg 1862.

Das spätere Mittelalter stand philosophisch, wie wir sahen, durchaus im Zeichen des Aristotelismus. Plato war nur in wenigen seiner Schriften bekannt und konnte auch in seiner ganzen Tiefe und Schönheit von den Männern der Scholastik nicht erfaßt werden. Dazu war eine neue Zeit notwendig, die mit der kirchlichen Autorität wie mit allen anderen Autoritäten kühn zu brechen und den Menschen, zum erstenmal seit dem Altertum, wieder auf sich selbst zu stellen wagte. Diese neue Zeit, die bisher nur in einzelnen Kreisen und Persönlichkeiten (Abälard, Hof des Staufers Friedrichs II.) sich im voraus angekündigt hatte, brach jetzt, im 14. und namentlich im 15. Jahrhundert, mit Macht herein. Wenn sie an die echte Antike anknüpfte, so konnte das nicht in dem verwüsteten, geistig erstarrten, unter der Osmanenherrschaft seufzenden Griechenland geschehen, sondern nur in demjenigen Lande, in dem der Zusammenhang mit dem Altertum naturgemäß noch am stärksten vorhanden war: in Italien. Hier traf der wieder erwachende Geist der Antike auf mannigfache verwandte Elemente, nicht zum wenigsten eine noch halb antike Sitte und Sprache, sowie die alten Erinnerungen und Denkmäler. Hierhin flüchteten sich zahlreiche griechische Gelehrte aus Konstantinopel vor der drohenden Herrschaft der Türken. Hier war durch die Entwickelung des Handels und der politischen Verhältnisse, die Zerstückelung in zahlreiche sich fortwährend befehdende Staaten die politisch-soziale Ordnung des Mittelalters am frühesten aufgelöst worden, hier ein freies Städteleben, daneben eine Reihe kleiner Fürstentümer entstanden, in denen kraftvolle Individuen sich zu Alleinherrschern emporschwangen. Der Italiener reift am frühesten von den Völkern Europas zur selbständigen Persönlichkeit heran und zwar auf allen

Gebieten: dem des Staatsmannes, des Redners, des Dichters, des Künstlers. Dazu kam die gewaltige Erweiterung des Gesichtskreises und der Ökonomie durch die geographischen Entdeckungen, die Vervielfältigungsmöglichkeit des geschriebenen Wortes durch die Buchdruckerkunst.

Die drei Poeten: Dante (1265—1321), der trotz seines mittelalterlichen Stoffes in Empfindung und Behandlung schon den modernen Menschen verrät, Petrarka (1304 bis 1374), der sein Herz entdeckt, Boccaccio (1313—1378), der wieder den Homer lesen kann und die Geschichte von den drei Ringen erzählt, beginnen den Reigen. Die Universitäten und Schulen mit ihren Rhetorikern, Philologen und Philosophen folgen nach. Allmählich ergreift die Bewegung alle gebildeten Stände; Kaufleute, Fürsten, Päpste, wie sie das glorreiche Haus der Medici in sich vereinigt, zählen zu ihren namhaftesten Förderern. Die positive Religion tritt in den Hintergrund, die sichtbare Umgebung, die als beseelt gedachte Natur, die menschlichen Leiden und Freuden treten in den Vordergrund der Betrachtung. Sie werden gleichsam neu entdeckt, vor allem der Mensch selbst wird Objekt der Biographie, der Geschichtsschreibung, der Poesie und der bildenden Kunst. Es ist das Zeitalter des Humanismus, der Weltlichkeit, der Lebensfreude. Scharf ausgeprägte Naturen treten in Fülle hervor. Das persönliche Leben der genialen Individualitäten erregt selbst in verworfenen Charakteren, wie Cesare Borgia, Bewunderung; in einer Reihe von edlen Persönlichkeiten (Vittoria Colonna, Lionardo, Michel Angelo) schwingt es sich zu seltener Vollendung auf. Auch die Selbständigkeit der Frau wird anerkannt. Daneben erhebt sich die schöne Form wieder auf allen Gebieten zum leitenden Werte. Statt des Gegensatzes von Ungläubigen und Gläubigen kommt der neue zwischen Ungebildeten und Gebildeten empor; innerhalb der letzteren erfolgt, bis zu einem gewissen Grade, eine Ausgleichung der Stände und Geschlechter.

In der Philosophie sammeln sich die neuen Tendenzen unter dem Namen Platos als Feldzeichen gegenüber dem nüchternen Geiste der aristotelischen Scholastik. An den Hof des Cosmo von Medici kam 1438 aus Konstantinopel der enthusiastisch für Plato begeisterte Georgios Gemistos Plethon (um 1355—1450, vgl. über ihn die *Monographie* von *Fritz Schultze,* Jena 1874) und

gewann ihn für die Stiftung einer platonischen Akademie, d. h. einer Vereinigung begeisterter Platoverehrer zu Florenz, die ihre Blüte unter Cosmos Nachfolgern Lorenzo und Juliano erreichte und das Studium Platos nicht bloß über ganz Italien, sondern über das gesamte gebildete Europa verbreitete. Zu Plethons einflußreichsten Schülern gehörten der gemäßigtere Kardinal Bessarion (1403—72) und Marsilius Ficinus (1433—99), der erste Vorsteher der florentinischen Akademie und geschmackvolle Übersetzer der platonischen und plotinischen Schriften ins Lateinische. Freilich haftet, wie schon nach der letzterwähnten Tatsache sich vermuten läßt, diesen Platonikern ein starker Zug zum Neuplatonismus an, der noch schärfer bei dem Fürsten Pico von Mirandola (1463—1494), dem deutschen Humanisten Reuchlin (1455—1521) und dem abenteuerlichen Agrippa von Nettesheim (1486—1535) hervortritt und sich bei ihnen zum Teil sogar mit kabbalistischen Elementen verschmilzt.

Selbst die Aristoteliker, deren Hauptsitz in Italien die Universität Padua blieb, konnten sich, wenn sie auch die Platoniker heftig befehdeten, dennoch der neuen Strömung nicht entziehen. Auch sie sehen auf die scholastischen Kommentatoren ihres Meisters verächtlich als auf Barbaren herab und stützen sich auf die griechischen Ausleger desselben. Sie spalten sich in zwei einander scharf bekämpfende Richtungen: Averroisten und Alexandristen. Während die ersteren sich der pantheistischen Auslegung des Aristoteles durch Averroes geneigt zeigten, gingen die letzteren auf die mehr naturalistische Auslegung des Alexander von Aphrodisias (§ 34) zurück. Umstritten war namentlich die Unsterblichkeitsfrage. Beide Richtungen leugneten die individuelle Unsterblichkeit, doch nahmen die Averroisten an, daß der vernünftige Teil der Seele nach dem Tode zur allgemeinen Weltseele zurückkehre und mit dieser unsterblich sei.

Die alexandristische Richtung vertrat am erfolgreichsten Pomponatius (Pietro Pomponazzi, 1462 bis 1524), berühmt als Redner und Lehrer der Philosophie zu Padua und Bologna, in einer auf Betreiben der Inquisition verbrannten kleinen Schrift *De immortalitate animi.* Er behauptete, die Leugnung der individuellen Unsterblichkeit bringe keineswegs die Ethik in Gefahr,

befördere im Gegenteil das Tun des Guten um des Guten willen, ohne Rücksicht auf zukünftigen Lohn oder Strafe. Von der wissenschaftlichen und künstlerischen Entwicklung ihrer Persönlichkeit seien viele, von der sittlichen niemand ausgeschlossen. Neben diesen Sätzen steht allerdings die bedenkliche Lehre von der zwiefachen Wahrheit: Was für den Theologen wahr sei, brauche es darum nicht für den Philosophen zu sein; die von Kirche und Staat gebotene Unsterblichkeitslehre sei für die Masse gut, die des Zaumes bedarf. In zwei weiteren Schriften behandelte Pomponatius die Lehre vom Wunder und das Problem der Willensfreiheit. Neben kräftiger Betonung der natürlichen Ursachen — die Wirkung der Religion auf die Gläubigen z. B. würde in gleicher Weise erfolgen, auch wenn die heiligen Gebeine aus Hundeknochen beständen — steht auch hier die Schlußreverenz vor der Kirche: wie sie sich ähnlich bei Laurentius Valla und Erasmus und später noch bei Baco, Gassendi, Descartes und Hobbes findet. Wie weit solche Zweideutigkeit bei allen diesen Philosophen bloße, durch die Zeitverhältnisse (drohende Verketzerung) bedingte Form war, wird sich heute schwerlich mehr entscheiden lassen. Übrigens konnte Pomponatius, als sein averroistischer Gegner Niphus im Auftrage Papst Leos X. eine Widerlegungsschrift gegen ihn verfaßt hatte, in seinem *„Defensorium“* die Sterblichkeit der Seele — unter dem Schutze des Kardinals Bembo und des Papstes selbst verteidigen!

Auch gegen die scholastische Form und Ausdrucksweise machte sich eine starke, mit den Waffen des Ernstes und des Spottes kämpfende, namentlich von Laurentius Valla (1408—1457) geführte Bewegung geltend. Statt der künstlichen Wortbildungen und der spitzfindigen Abstraktionen verlangte man eine geschmackvolle, allen Gebildeten verständliche Sprache, statt der Begriffe „die Sachen“. Mitunter freilich wurde die schöne Form und die rhetorische Kunst übertrieben, wenn man Cicero und Quintilian über Aristoteles' Syllogistik setzte. Aber als Reaktion gegen den einseitigen Aristotelismus des Mittelalters bedeutete auch diese Richtung einen entschiedenen Fortschritt.

Auch andere Philosophen des Altertums wurden in dieser begeisterungs- und kampffrohen Zeit aus jahrhundertelanger Vergessenheit gezogen. So wagte Valla

mit seinem Dialog *De voluptate* zuerst sich der damals noch als sittenlos und gefährlich verschrieenen Ethik Epikurs anzunähern. Andere, wie die Deutschen Justus Lipsius und Kaspar Schoppe (Scioppius), suchten den ihnen durch Cicero und Seneca vermittelten Stoizismus zu erneuern. —

Zeitlich und sachlich gehört in diesen Zusammenhang noch die merkwürdige Gestalt des Nicolaus Cusanus (1401—1464). Denn Nicolaus Chrypffs oder Krebs, der deutsche Winzerssohn aus dem Dorfe Kues an der Mosel, der 1448 zur römischen Kardinalswürde aufstieg, steht auf der Grenze zweier Zeitalter: des Mittelalters und der Neuzeit, und zweier Gebiete: der Theologie und der Philosophie, sodaß man ihn fast ebenso gut dem einen wie dem anderen zuzählen kann. Er faßt mehrere Richtungen des ausgehenden Mittelalters, wie den Nominalismus und die Mystik, in seiner Person zusammen, aber er ist auch schon berührt von dem Humanismus der Renaissance. Er zeigt Interesse für die Alten, besonders für Plato, die Pythagoreer und Neuplatoniker, wie andererseits auch für Mathematik und Naturwissenschaft, lehrt die Kugelgestalt und Achsendrehung der Erde schon vor Kopernikus, läßt die erste Karte von Deutschland in Kupfer stechen, macht Vorschläge für methodische Experimente und empfiehlt überhaupt das Lesen in dem großen Buche der Natur, das Gott vor uns aufgeschlagen habe.

Philosophisch bedeutsam ist seine Theorie des Erkennens. Er nimmt vier Stufen desselben an: 1. den nur verworrene Bilder liefernden Sinn, 2. den sondernden Verstand, 3. die spekulative Vernunft und zuhöchst 4. die mystische Anschauung, die in der Vereinigung der Seele mit Gott besteht. Jede Stufe ist in der nachfolgenden enthalten, aber alle vier sind nur Modifikationen einer und derselben Grundkraft. Das Erkennen besteht in der Verähnlichung des erkennenden Subjekts und seines Objekts, ist also ein geistiges Messen. Aber all unser Wissen ist doch nur ein Vermuten. Der Mensch muß sich bewußt werden, daß er Gott oder das Unendliche nie ganz zu erfassen vermag; das ist der Zustand der „bewußten Unwissenheit“, *docta ignorantia,* wie der Titel seiner Hauptschrift lautet. In Gott lösen sich alle Gegensätze in Einheit auf (coincidentia oppositorum), in ihm sind alle Möglichkeiten verwirklicht

(das poss-est). Aber er ist nicht bloß das alles umfassende und überragende Maximum, sondern auch das in Allem seiende Minimum, zugleich das absolute Können, Wissen und Wollen, die absolute Sittlichkeit. Und wenn nun auch der Theologe in Nicolaus die Geheimnisse der kirchlichen Dreieinigkeitslehre u. a. auszulegen sich bemüht, so zieht ihn doch sein philosophischer Geist zum Pantheismus hin. In Gott hängt ihm alles Seiende zusammen. Gottes Entfaltung, gewissermaßen sein Körper ist die Welt; und jedes Ding spiegelt an seiner Stelle das Universum wieder. So ist auch der Mensch ein Spiegel des Alls, eine „kleine Welt" (parvus mundus, Mikrokosmus). Seine Vervollkommnung ist nur eine Entfaltung seiner ursprünglichen Anlagen, seine Liebe zu Gott = Einswerden mit Gott.

Es sind Gedanken, die uns in der Geschichte der Philosophie noch öfters, bis zu Schelling und Hegel hin, begegnen werden. Neben theologischen Spekulationen hegt zudem dieser merkwürdige Kopf einzelne ganz moderne Gedanken, wenn auch zum Teil erst keimhaft, wie den der Individualität, der Entwickelung, der Wiederspiegelung der Gegenstände im Bewußtsein. Er erörtert das Unendliche, den Grenzübergang, das spezifische Gewicht und erinnert, wie K. Laßwitz nachgewiesen hat, zuerst wieder an die Grundgedanken der Atomistik. So hat er in mehrfacher Hinsicht der Naturphilosophie des 16. Jahrhunderts vorgearbeitet, die wir nun betrachten wollen.

§ 3. Die Naturphilosophie des 16. Jahrhunderts.

(1. Paracelsus und seine Anhänger. 2. In Italien: Cardanus, Telesio, Bruno, Campanella.)

1. In den germanischen Ländern.

Die tiefsinnige Philosophie des Kusaners trug, im Verein mit der Renaissancestimmung der Zeit überhaupt, mächtig dazu bei, die freieren Geister gerade für ein unbehindertes Studium der Natur zu begeistern. Es machte sich ein leidenschaftlicher Drang nach Natur- und Erfahrungserkenntnis geltend, wie er uns aus dem ersten Monologe von Goethes Faust entgegentönt. Freilich warf er sich, namentlich in seinen ungeklärten

Anfängen, vielfach noch auf kritikloses Ausbauen eigener Eingebungen und Lieblingsideen. In diese Kategorie gehört der schweizerische Arzt und Chemiker Theophrastus Bombast von Hohenheim (1493—1541), der sich selbst gräzisierend Paracelsus nannte. (Seine ursprünglich deutsch geschriebenen Werke sind später von seinen Schülern ins Lateinische übersetzt und mehrfach herausgegeben worden: Basel 1589, Straßburg 1618, Genf 1658.)

Zum Mittelpunkte seines Systems macht Paracelsus den schon bei Lullus (§ 67) auftauchenden Gedanken von der Einheitlichkeit alles Lebens, dem geistigen Zusammenhange des ganzen Universums, der großen und der kleinen Welt (Makrokosmus — Mikrokosmus). Der Mensch (Mikrokosmus) ist nur durch die Welt, die Welt nur durch den Menschen zu erkennen. Nichts in der Natur geschieht durch äußere, alles durch innere Ursachen. Alle Dinge sind beseelt. Entsprechend den drei Welten: der elementarischen, siderischen und dealischen, besitzen alle Wesen einen sichtbaren elementarischen und einen unsichtbaren astralischen Leib, wozu bei dem Menschen noch die von Gott (aus der „dealischen" Welt) stammende Seele tritt. Alleiniger Gegenstand der Philosophie ist die Erkenntnis der Natur (elementarischen Welt), die man nur durch Belauschen derselben, nicht durch Bücherweisheit, erhält. Die Erforschung der siderischen Welt ist Sache der Astronomie, die für Paracelsus und seine Anhänger freilich zum größten Teil in Astrologie aufgeht. Die Theologie hat mit dem „natürlichen Licht" der Philosophie nichts zu tun, sondern ist Sache der Offenbarung und des Glaubens.

Auf diesen drei Grundpfeilern der Philosophie, Astronomie und Theologie erhebt sich als höchste Wissenschaft die Medizin. Die wichtigste Aufgabe ist daher ihre Reform. Sie besteht vor allem in der Stärkung des jedem Individuum innewohnenden Lebensprinzips, von Paracelsus ἀρχεύς = Regierer genannt, beziehentlich in der Befreiung desselben von fremden, schädlichen Mächten — von solchen Mächten oder Kräften, die oft auch als individuelle „Elementargeister" (Salamander, Undinen, Sylphen und Gnomen) beschrieben werden, ist die uns umgebende Natur voll — durch entsprechend zusammengesetzte Stoffe. Seine Alchymie brachte zu

diesem Zweck eine Musterkarte von Wundertränken und Tinkturen, unter ihnen übrigens auch einige nützliche Neuerungen. Den „Stein der Weisen“ freilich als Allheilmittel (Panacee) suchte er mit vielen seiner Zeitgenossen vergebens. Der Autoritätenherrschaft, die bis dahin auch in der Medizin geherrscht hatte (Aristoteles, Galen, Avicenna) und allem „Bücherkram“ trat Paracelsus kräftig entgegen, zu Gunsten von Natur und Erfahrung, auf die er, bei aller Phantastik (Einzelnes siehe in *Erdmanns Grundriß* I, 506—516), doch mit Nachdruck hinweist. Die Grundsubstanzen alles Irdischen sind drei: 1. das, was brennt (Sulphur), 2. das, was raucht und sich verflüchtigt (Mercurius), 3. was als Asche zurückbleibt (Sal). Durch das erste wird das Wachstum, durch das zweite die Flüssigkeit, durch das dritte die Festigkeit der Körper bewirkt.

Paracelsus fand zahlreiche Schüler, die freilich zumeist die philosophischen Bestandteile seiner Lehre bei Seite ließen und sich nur auf das Praktische warfen. Als Nachfolger im weiteren Sinne kann man den fast ein Jahrhundert später lebenden Niederländer van Helmont († 1644) betrachten, der für die Entwicklung der Chemie nicht ohne Bedeutung gewesen ist. Ähnlich Paracelsus, nimmt er ein inneres Lebensprinzip als Urferment, daneben eine Urflüssigkeit an. Von den Elementen sind nur Wasser und Luft unwandelbar; Dunst und „Gas“ (ein von ihm eingeführtes Wort!) sind nur umgelagerte Wasserteilchen. Auch er will sich ganz auf die Natur, d. h. auf die experimentierende Physik und Chemie verlassen, womit er freilich einen ziemlich mystischen Offenbarungsglauben verbindet. Sein Sohn († 1699) stellte zugleich eine eigentümliche Monadenlehre auf. — Eine Allbeseelung der Natur nimmt auch der schon im vorigen Paragraphen genannte Agrippa von Nettesheim (bei Köln) an, der die Stärke und den Einfluß der 4 Elemente quantitativ zu bestimmen suchte, aber einen über ihnen waltenden Weltgeist (spiritus mundi) als fünftes Element (Quintessenz) annimmt.

Jedenfalls zeigt sich von Nikolaus von Kues an über Paracelsus bis zu den Helmnonot ein zunehmendes Bestreben, im Gegensatz zu den „verborgenen Eigenschaften“ (qualitates occultae), die nach der aristotelisch-scholastischen Anschauung, von Gott in die Dinge gelegt, in diesen herumspuken, in die Materie selbst den

Sitz des Lebens zu verlegen. So war wenigstens Raum geschaffen für eine gesetzmäßige Erforschung der Natur, wir wir sie im zweiten Kapitel sich werden entwickeln sehen. Vorläufig jedoch müssen wir die Entwicklung weiter verfolgen, welche die Naturphilosophie im Geburtslande der Renaissance, in Italien, nahm.

2. In Italien.

a) Ähnlich wie Paracelsus in den deutsch redenden Ländern, wirkte in Norditalien der Mathematiker, Arzt und Astrolog Hieronymus Cardanus aus Mailand (1501—1576). Auch für ihn ist das Weltall durchaus beseelt, alle Dinge durch Sympathie und Antipathie verbunden. Die Weltseele (auch als Wärme oder Licht bezeichnet) stellt das formende Element dar, welches die Materie durchdringt und verknüpft. Das Wesen der Wärme besteht in Bewegung. Im Gegensatz zu Paracelsus bestimmt Cardan jedoch seine Lehre nur für die Wissenden; die Masse muß von Staat und Kirche mit drakonischer Strenge im Zaume gehalten werden, denn bei ihr entstehen aus dem Wissen und dem Nachdenken über die Religion — Tumulte. Keine religiöse Diskussion daher und keine wissenschaftliche Abhandlung in der Muttersprache!

b) Philosophisch bedeutender als Paracelsus und Cardan ist der Süditaliener Bernardino Telesio aus Cosenza (1508—1588), der sich durch sein Hauptwerk *De natura iuxta propria principia* (1565—1586) zwar zahlreiche Feinde unter den norditalischen Aristotelikern machte, aber unter seinen Landsleuten als Stifter der „Cosentinischen Akademie" zu Neapel großen Einfluß gewann. An Stelle phantastischer Mystik will er vorurteilslose Erforschung der Erfahrung gesetzt wissen, an Stelle geheimnisvoller Sympathien wenige unveränderliche Prinzipien; eine solche Annahme ehre Gott mehr als der Glaube an fortwährende willkürliche Eingriffe. Neben dem bloß leidenden Stoffe (moles) nimmt Telesio zwei solcher „tätigen Prinzipien" oder Urkräfte in der Natur an: eine ausdehnende, die Wärme, und eine zusammenziehende, die Kälte, jene von der Sonne, diese von der Erde ausgehend. Auch der Geist (spiritus) ist nur feine, warme, empfindende Materie, durch Klima, Nahrung und Lebensweise beeinflußbar. Bei dem Menschen kommt noch die gottgegebene, unsterbliche

Seele hinzu. Seine Ethik gründet Telesio, ähnlich den Stoikern (und später Spinoza), auf das Prinzip der Selbsterhaltung, von dem die vier Kardinaltugenden: Weisheit, Geschicklichkeit, Tapferkeit und Güte nur besondere Ausprägungen sind.

Ähnliches lehrte F. Patrizzi (1529—1597), dessen vier Elemente Raum, Flüssigkeit, Licht und Wärme heißen; doch treten bei ihm phantastische, neuplatonische Momente stärker hervor. Telesio verstand sich schließlich zu der ihm abverlangten Unterwerfung unter die römische Kirche. Anders sein berühmter Landsmann

c) Giordano Bruno (1548—1600),

dessen Persönlichkeit und Lehre, infolge seines Märtyrerschicksals, die Aufmerksamkeit von jeher auf sich gezogen und namentlich seit 1889 (Errichtung seines Denkmals in Rom) bis 1900 (300jährige Gedenkfeier seines Todes) in und außerhalb Italiens häufig behandelt worden ist (vgl. *Ueberweg* a. a. O. S. 43 f.). Die italienischen Schriften Brunos sind von *Paul de Lagarde* (2 Bände, Göttingen 1888/89), die lateinischen in 4 Bänden zu Neapel und Florenz (1880—1889) herausgegeben worden. Die wichtigste, der Dialog *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen* ist unter diesem Titel von *Ad. Lasson* verdeutscht worden und, mit Biographie und Erläuterungen, in der *Philos. Bibliothek* (2. Auflage 1889) erschienen.

Giordano (eigentlich Filippo) Bruno, 1548 zu Nola geboren, trat mit 16 Jahren in den Dominikanerorden, verließ ihn aber, als er wegen seiner freien Anschauungen beargwöhnt wurde, und führte nun (seit 1576) ein unstätes Wanderleben von Ort zu Ort, überall mit dem ganzen Feuer seiner leidenschaftlichen Natur für seine Ideen eintretend: anfangs in Norditalien, dann in Genf, wo er mit der kalvinischen Orthodoxie gleichfalls in Zwiespalt geriet, in Toulouse, zwei Jahre in England (wo er mehrere seiner philosophischen Dialoge verfaßte), später in Paris und mehreren deutschen Universitäten, wie Marburg, Wittenberg, Helmstedt, Prag — er preist die deutsche Wissenschaft eines Cusanus, Paracelsus, Kopernikus und Luthers Kampf wider den Papst —, überall, wo es ihm nicht verwehrt wurde, dozierend und schriftstellernd. Von Frankfurt a. M. kam er über Zürich in sein Vaterland zurück, fiel aber hier 1592 in

Venedig durch Verrat in die Hände der Inquisition, bekannte sich, nach anfänglicher Bereitschaft zum Widerrufe, standhaft zu seiner Überzeugung, die er als die wahrhaft christliche bezeichnete, wurde darauf nach Rom ausgeliefert, wo er noch sieben Jahre im Kerker schmachtete, und am 17. Februar 1600 auf dem Campo di Fiore öffentlich verbrannt. Als ihm das Todesurteil verkündet wurde, hatte er seinen Richtern zugerufen: „Ihr möget mit größerer Furcht euer Urteil fällen, als ich es empfange.“ Auf demselben Platze, wo er — gerade zwei Jahrtausende nach Sokrates — für seine Überzeugung den Tod erlitt, ist am 9. Juni 1889 unter Anwesenheit zahlreicher Deputationen, auch aus dem Auslande, feierlich sein Standbild enthüllt worden.

Brunos Märtyrergeschick darf nicht gegen die Mängel seines Charakters und seiner Philosophie verblenden. Eine starke Sinnlichkeit — wie er denn in seinen Jugendjahren ein dem Zeitgeschmack angepaßtes, nicht gerade sehr züchtiges Lustspiel verfaßte —, eine Leidenschaftlichkeit, die auch sein Denken nicht zu völlig klarer, methodischer Ausgestaltung kommen ließ und die von Eitelkeit nicht frei ist, sind Züge, die bei dem Süditaliener nicht allzusehr verwundern. Ihnen steht gegenüber ein unwiderstehlicher Trieb zur Wahrheit und Erkenntnis, verbunden mit einer wahrhaft poetischen Kraft in der Auffassung des Universums. In den mehr als 70 Sonetten seiner *Eroici furori* besingt er denn auch die begeisterte Liebe zum Göttlichen, die Sehnsucht nach dem Ideal des Schönen. Auch seine teils italienisch, teils lateinisch geschriebenen Prosaschriften sind — wohl unter platonischem Einfluß — meist in Dialogform abgefaßt und stark rhetorisch gehalten.

Unsere Darstellung übergeht das erste der drei nach den Untersuchungen des italienischen Brunoforschers Tocco (1889) in Brunos Entwicklung zu unterscheidenden Stadien, in dem er noch den Neuplatonikern nahe steht oder im Anschluß an Lullus Mnemotechnik treibt, und wendet sich sogleich der ihm eigentümlichen, besonders während seines Aufenthaltes in London von ihm ausgebildeten Lehre zu.

α) *Unendlichkeit der Welten. Pantheismus.* Bruno ist von der neuen Lehre des Kopernikus ergriffen, die er mit begeisterter Dichterphantasie zu einem großartigen Weltbild erweitert. Das Universum ist u n e n d l i c h,

unser Sonnensystem nur eins unter unzähligen anderen, sich bildenden und wieder vergehenden, unsere Erde gleich einem Atom. Ein ewiges Gesetz, eine einzige göttliche Kraft, wie es dem Wesen Gottes als des Unendlichen entspricht, durchwaltet das Weltall und hat alles harmonisch geordnet. Nur sucht der Theologe die Gottheit außer und über, der wahre Philosoph sie in der Natur. Die Weltseele ist vielmehr, als die alles bewirkende Ursache, als das innere Prinzip aller Bewegung, dem Stoffe, den sie formt, immanent, aller Orten, wenngleich nicht körperlich, und handelt zweckvoll. Alle Dinge sind beseelt, weil geformt. Aber die Form steht nicht im Gegensatz zum Stoffe. Auch dieser ist ein „göttliches Wesen", ja im Grunde eins mit der Mutter Natur. Beide treffen zusammen in dem einen Absoluten, das allen Dingen zu Grunde liegt. Gott ist die höchste „Ursache, das Prinzip und das Eine". Freilich wird kein Menschenverstand je diese absolute Einheit völlig zu erfassen vermögen; in dieser Hinsicht teilt Bruno den Standpunkt des Cusaners von der docta ignorantia.

β) *Monadenlehre.* In der spätesten Gruppe seiner Schriften beschäftigt unseren Naturphilosophen weniger der Zusammenhang, als vielmehr die Zerlegung des Alls in seine kleinsten Teile, das Problem des Individuums und des Atoms oder, wie er sagt, des Minimums oder der Monade. Um die Vielheit zu begreifen, müssen wir auf die Einheit zurückgehen, die sich nicht nur im Größten und Umfassendsten, sondern auch im Kleinsten und Einfachsten — räumlich im Punkt, physisch im Atom — wiederfindet. Aber das Atom ist für ihn, darin liegt sein erkenntniskritisches Verdienst, nicht bloß Letztes der Teilung, sondern auch Anfangspunkt der Zusammensetzung und so Ausgangspunkt der Betrachtung, Grundbedingung der Existenz, erkenntnistheoretisches Denkmittel. Freilich vermag Bruno diesen Standpunkt noch nicht bewußt und konsequent durchzuführen und fällt alsbald wieder in die Metaphysik seiner Zeitgenossen zurück. Seine Minima werden zu Substanzen, seine rein mechanisch-physikalischen Stoffteilchen zu beseelten Lebewesen. Es gibt Monaden (Minima) verschiedener Grade. So ist z. B. die Erde ein Minimum im Verhältnis zur Sonne, das Sonnensystem ein solches im Verhältnis zum Weltall, und Gott heißt „die Monade der Monaden".

γ) Aus der physikalischen Weltauffassung des Nolaners ergibt sich von selbst seine ethisch-religiöse Grundstimmung. Sie ist, mit einem Worte, pantheistisch. Wer das innerste Wesen der Welt mit begeistertem Blicke zu erfassen vermag, für den verschwinden nach Bruno alle scheinbaren Mängel und einzelnen Schattenseiten in der Schönheit und Vollkommenheit des großen Ganzen, dessen Spiegel er auch in dem Kleinsten erblickt. Jede Monade ist eine endliche Darstellungsform des einen göttlichen, unendlichen Seins, dem sie wieder zustrebt. Dieses Zustreben ist die wahre Religion. Freilich, was das Wissen des Menschen vermehrt, vermehrt auch seinen Schmerz, indem er sein bisheriges Ziel als zu niedrig gesteckt erkennt; und wenn er den tatsächlichen Widersprüchen des Lebens gegenübersteht, wird er oft genug der „heroischen Affekte" bedürfen, um sich über sie zu erheben. Aber er genießt doch die Seligkeit des Bewußtseins, stets seiner Bestimmung, der Selbstvervollkommnung, nachzuleben und sich dem Urquell des Wahren, Guten und Schönen immer mehr zu nähern, sodaß auch der Tod keine Schrecken für ihn hat. So findet sich der Mensch, der sich in der Unendlichkeit des Alls völlig zu verlieren schien, in der Unendlichkeit seines inneren Lebens und seiner Bestimmung wieder.

Nach alledem ist Bruno, wenngleich kein „Humanist" im gewöhnlichen Sinne — er liebt es, über die Pedanterie der Philologen und Wortkrämer zu spotten —, so doch ein echter Philosoph der Renaissance, an deren Ende er steht. Von den Alten erwähnt er denn auch den Aristoteles nur mit Kälte, mit Anerkennung dagegen Plato und Pythagoras (in seiner Atomenlehre auch Epikur und Lukrez); von seinen Vorgängern verdankt er am meisten dem Kusaner. Aber während dieser, trotz mancher neuen Ideen, in anderen mit dem Mittelalter noch eng verwachsen und auch äußerlich der gefeierte Kardinal der römischen Kirche blieb, so bricht Bruno — zum erstenmal von allen christlichen Philosophen — offen mit der Kirche und trägt das trotz aller ihm noch anhaftenden Unfertigkeiten und Widersprüche berechtigte Bewußtsein in sich, einer neuen Zeit anzugehören. Wohl hat er im ganzen mehr phantasiereiche und zum Teil noch von anderen entlehnte Anregungen gegeben als eine wirkliche Förderung der

wissenschaftlichen Naturerkenntnis gebracht. Seine dichtende Metaphysik begnügt sich nur zu oft mit dem Bilde statt der Sache, ganz abgesehen von unhaltbaren und phantastischen Einzelvorstellungen, die bei dem damaligen Stande des Naturwissens nicht verwundern dürfen. Die neue Naturwissenschaft (Kap. 2) mußte einen anderen Weg einschlagen und das Walten des Weltgeistes, das Bruno in allem sah, in den Mechanismus meßbarer Einzelvorgänge auflösen. Aber auch so ist er nicht ohne Bedeutung geblieben; er hat zwar nicht Wissenschaft, wohl aber eine Weltanschauung gegeben, welche die Geister großer nachlebender Denker (Spinoza, Leibniz, Goethe, Schelling) befruchtet hat.

Im Gegensatz zu Bruno erscheint sein Landsmann und Ordensgenosse

δ) Thomas (Tommaso) Campanella (1568—1639)

aus Calabrien kirchlich gesinnt. Trotzdem entging auch er, anscheinend wegen seiner als Neuerungen betrachteten politischen Ansichten und Pläne, der kirchlichen Verfolgung nicht und verfaßte viele seiner Schriften in den Kerkern, in denen er 30 Jahre seines Lebens (1599—1629) zubrachte. Seine letzten Lebensjahre verlebte er in Paris, in angeregtem Verkehr mit Gelehrten und sonstigen hochstehenden Personen. Campanella nimmt eine doppelte Erkenntnisquelle an: den Glauben, aus dem die Theologie, und die Wahrnehmung (sensus), aus deren wissenschaftlicher Verarbeitung die Philosophie hervorgeht. Neben dem codex scriptus der biblischen Offenbarung existiert eine zweite Offenbarung Gottes in dem codex vivus der Natur, auf deren gründliches Studium er als Antiaristoteliker und Telesianer dringt. Interessant ist der an Augustin und Descartes zugleich erinnernde Ausgangspunkt: der Mensch erkennt alles übrige nur von seinem Bewußtsein aus, sogar das Dasein und die Ureigenschaften (primalitates) Gottes: Macht, Weisheit und Liebe. Die Naturphilosophie verliert sich freilich auch bei ihm in eine mehr poetische als wissenschaftliche Auffassung des Weltgetriebes. Alles ist beseelt und fühlt, sogar der leere Raum, der nach Füllung strebt. Die beiden Urprinzipien, die er mit Telesio als Wärme und Kälte bezeichnet, bewegen sich durch Liebe und Abneigung! Ihnen gegenüber verhält sich die Materie, deren kleinste sichtbare Teilchen die Sonnenstäubchen

sind, bloß leidend; aber auch sie ist beseelt, denn sie besitzt den Trieb zur Selbsterhaltung.

In keinem erkennbaren Zusammenhange mit der Metaphysik des Calabresen steht seine politische Philosophie. Während sein späteres, im Hinblick auf die derzeitige Weltlage geschriebenes Werk *Über die spanische Monarchie* in striktem Gegensatz zu dem Nationalitätsprinzip Macchiavellis (§ 6) ein spanisches Universalreich mit päpstlicher Spitze empfiehlt, so entwirft sein *Sonnenstaat* eine Art Pendant zur platonischen Republik, nämlich einen sozialistischen Zukunftsstaat, der auf strenger Abstufung des Wissens mit mathematischer Abzirkelung aufgebaut ist und von einem priesterlichen Herrscher und seinen drei Ministern Pon (Potestas), Sin (Sapientia) und Mor (Amor) geleitet wird. Alles, auch die Kindererzeugung seiner „Solarier", wird staatlich geregelt. Ein vierstündiger (!) Arbeitstag genügt, wenn alle wirklich arbeiten (vgl. *Lafargue* in *Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen* I, 469 bis 506).

Mit Campanella sind wir schon in das 17. Jahrhundert hineingelangt. Wir müssen zum Beginn der Neuzeit zurück, indem wir die philosophische Bewegung in Deutschland verfolgen.

§ 4. Deutsche Philosophie und Theosophie im Reformationszeitalter.

1. Von deutschen Humanisten haben wir die Neuplatoniker Reuchlin und Agrippa von Nettesheim schon (§§ 1 und 3) erwähnt. Wie sie, sind auch die übrigen, die wir noch zu nennen haben, zwar von großer kulturgeschichtlicher, aber desto geringerer philosophischer Bedeutung: der feine und kluge Erasmus (1467 bis 1536), der zwar alles der Prüfung der Vernunft unterwerfen will, aber in der Philosophie unselbständig ist, an den Alten festhält, „von denen Plato und (!) Aristoteles die Philosophie am besten lehren"; der kühne und revolutionäre Ulrich von Hutten (1483—1523); und die dii minorum gentium, wie der Ciceronianer Rudolf Agricola († 1485) in den Niederlanden oder das Haupt des Erfurter Humanistenkreises, Mutianus Rufus († 1526). Für die Pädagogik von Interesse ist der Straßburger Johannes Sturm (1507—1589, vgl. über ihn eine Mono-

graphie von *Laas,* Berlin 1872), der den Satz, daß man statt der Namen die Sachen kennen und über die letzteren richtig zu urteilen und in angemessener Form zu sprechen lernen solle, zum Hauptgrundsatz seiner Erziehungslehre macht.

In den germanischen Ländern wurde überhaupt die humanistische Bewegung verhältnismäßig rasch abgelöst von der mächtigeren religiösen, die Renaissance von der Reformation. Eins sind beide darin, daß sie Klärung und Vereinfachung des Lebens erstreben, gegen alle fremde Autorität sich auflehnen und auf das Recht des Individuums zurückgehen; aber der Reformation ist es dabei nicht um des letzteren Stellung zur Welt, sondern zu Gott, also ausschließlich um das religiöse Problem zu tun.

Die Reformatoren besitzen demgemäß auch keine selbständige philosophische Bedeutung. Luther stand persönlich Augustin und den praktischen Mystikern (I, § 69, 2) am nächsten und trat anfangs scharf gegen Aristoteles als die „Wehr der Papisten" auf, erklärte aber dann die Vernunft für die Buhlin des Teufels und verließ sich im übrigen in philosophicis auf seinen gelehrten Freund Melanchthon. Dieser humanistisch gebildete deutsche Professor und „Lehrer Germaniens" suchte, seiner vermittelnden Natur gemäß, eine Ausgleichung von Vernunft und Christentum, Humanismus und lutherischem Dogma zu bewerkstelligen. Es gelang ihm denn auch, einen christlich und humanistisch gemilderten Aristotelismus an den protestantischen Universitäten einzuführen. Er selbst hat eine Reihe lateinisch geschriebener Lehrbücher verfaßt, die aus seinen Vorlesungen über Psychologie, Physik, Dialektik und Ethik erwachsen sind und sich durch musterhafte Klarheit und Anordnung des Stoffes auszeichnen. (Sie finden sich im 13. und 16. Bande der Bretschneiderschen Ausgabe von Melanchthons Werken.) Das philosophisch Interessierende daran ist die, wie *Dilthey (Archiv f. Gesch. d. Phil. VI)* eingehend nachgewiesen hat, in erster Linie aus Cicero geschöpfte Lehre vom „natürlichen Licht" der Vernunft, das uns von Gott selbst zur Richtschnur gegeben ist. Aus der natürlichen Vernunft fließen die unmittelbar einleuchtenden theoretischen und praktischen Prinzipien unserer Erkenntnis. Diese für die philosophische Entwickelung des folgenden (17.) Jahrhunderts höchst bedeutsamen Sätze sucht Melanchthon nun mit

den Heilswahrheiten der Bibel zu verschmelzen, ohne daß ihm das recht gelingt. Die weltliche Wissenschaft und Ethik steht mehr äußerlich daneben. So wird z. B. die Moralphilosophie definiert als „derjenige Teil des göttlichen Gesetzes, der Vorschriften über die äußeren Handlungen gibt“; die kopernikanische Lehre wird aus theologischem Interesse verworfen, astrologische Träumereien und Geistererscheinungen dagegen nicht. Überhaupt fehlt Melanchthons das gelehrte Wissen der Zeit umspannendem Geiste das produktive Vermögen. Dagegen hat sein mit einem großen Organisationstalent verbundenes didaktisches Genie dem gesamten höheren Schulwesen jene Verbindung des klassischen Altertums mit dem biblischen Christentum eingeimpft, die zum Teil heute noch vorhanden ist; den protestantischen Universitäten speziell hat er noch für zwei Jahrhunderte die geistige Richtung gegeben, sodaß auf ihnen eine Art protestantischer Scholastik aufkam, die sich im ganzen ebenso, wie die alte, als ein Hemmnis freien Denkens erwies. — Calvin, der als Jüngling Senecas Schrift *De clementia* herausgab, ist fast noch mehr als Luther ausschließlich (augustinisch gerichteter) Theologe, sodaß seine Behandlung nicht hierher gehört, während Zwingli dem alten (Plato, Cicero, Seneca) wie dem neuen Humanismus (Pico) äußerlich und innerlich näher steht.

Die Bedeutung der Reformatoren für die philosophische Entwickelung beruht nicht sowohl auf einzelnen ihrer Lehren oder ihrer Stellung zu früheren Philosophen als in der allgemeinen Tendenz, dem Zurückgehen auf die Persönlichkeit und einer größeren Natürlichkeit im Denken, Wollen und Fühlen. Es ist bekannt und braucht hier nicht des Näheren ausgeführt zu werden, wie der mächtige Anlauf, den die erste Jugendzeit der Reformation genommen hatte, die Schranken des mittelalterlichen Denkens kühn zu durchbrechen, schon zu Luthers Lebzeiten und nicht ohne seine Schuld sich in ein starres Festhalten am Buchstaben der Bibel, an dem Christentum als einer Summe uns überlieferter, der eigenen Vernunft zum Teil schroff widersprechender Daten und Lehren verwandelte. Wohl versuchten einzelne Gelehrte, wie der von Leibniz sehr gelobte Altorfer Professor Nikolaus Taurellus (Öchslein? 1547—1606) eine über den Konfessionsglauben sich erhebende

2*

Philosophie des Christentums herzustellen, indessen fanden sie keinen Anklang in weiteren Kreisen. Eher gelang dies, freilich nur unter harter Verfolgung seitens der immer mehr dogmatisch erstarrenden Kirche, einzelnen Vertretern theosophischer Mystik und Innerlichkeit.

2. So lehrte der schlesische Theologe Caspar Schwenkfeld (1490—1561), der schon 1527 durch seine geistigere Auffassung der Abendmahlslehre die Verfolgung der strengeren Lutheraner auf sich zog, der selig machende Glaube bestehe nicht in der äußerlichen Annahme geschichtlicher Tatsachen, sondern in der inneren Heiligung und Gotteskindschaft. — Noch weiter entfernt sich von kirchlicher Rechtgläubigkeit der lange ganz vergessene, fromme Mystiker Sebastian Franck von Donauwörth (1500—1545). Gott, der allein Gute, lebt in allen Dingen als ihr Wesen („Ist"), so auch im Menschen als dessen Wille. Der einzelne hat nur die Wahl, ob er sich diesem Wirken Gottes in ihm hingeben will oder nicht, ob er sich selbst oder Gott, dem Fleisch oder dem Geiste, Adam oder Christus leben will. Das Christentum in diesem Sinne existierte schon von Anfang der Welt, z. B. auch bei Abraham und Sokrates; Jesus hat es nur aufs neue offenbart. Die „Historie" von Christus ist für den wahren Christen nur die „Figur", d. i. äußere Einkleidung; der Glaube besteht in dem Inwohnen Christi in uns, dem Einssein mit Gott, das durch innere Erfahrung auch dem zu teil werden kann, der Christi Namen nie vernommen. — Während Schwenkfelds und Francks zahlreiche Schriften weite Verbreitung unter denen fanden, die sich von dem dogmatischen Kirchenchristentum nicht befriedigt fühlten, entwickelte der kursächsische Pfarrer Valentin Weigel (1533—1588) seine mystischen Lehren nur vor einem engeren Kreise von Vertrauten; erst 20 Jahre nach seinem Tode wurden sie gedruckt. Nach *Erdmann* (*Grundriß* I 47 2 ff.) hat er vieles aus Tauler, Nikolaus Cusanus, Paracelsus, namentlich aber Sebastian Franck, entlehnt. Mit den mystischen Lehren der übrigen verbindet er den Mikrokosmus-Gedanken des Paracelsus, daß jeder nur das erkenne, was er selbst in sich trägt.

Die drei letztgenannten waren Theologen von Fach. Ganz aus seinem eigenen Inneren heraus hat dagegen sein theosophisches System gesponnen der an Originalität des Denkens und volkstümlicher Urwüchsigkeit der

Sprache sie alle überragende Schuster von Görlitz, Jakob Böhme (Böhm) (1575—1624).

Böhme war eine einfach-demütige, schwärmerische, gemütstiefe Natur, einer von den „Stillen im Lande“. Nachdem er schon 1600 den „Durchbruch seines Geistes bis ins innerste Gebiet der Gottheit“ erlebt hatte, trug er dennoch seine Ideen „mit mancherlei Angst und Anfechtung“ noch zwölf Jahre still mit sich herum, bis er sie 1612 in seiner Schrift *Morgenröte im Aufgange* zu Papier brachte. Das Vorgehen des ketzerrichterlichen Görlitzer Hauptpastors zwang ihn darauf zu längerem Schweigen. Gerade durch dasselbe aber erregte er die Aufmerksamkeit weiterer, zum Teil hochstehender, Kreise, die in ihn drangen, sein Pfund nicht zu vergraben. So verfaßte er (ein starker Geist in einem schwächlichen Körper) in seinen letzten fünf Lebensjahren noch eine ganze Reihe theosophischer Schriften. Der Haß der Geistlichkeit und des durch sie aufgeregten Pöbels verfolgte ihn noch über das Grab hinaus. Jetzt ist ihm in seiner Vaterstadt ein Denkmal errichtet. Seine Schriften haben, nachdem Schelling, Baader und Hegel auf ihn aufmerksam gemacht hatten, noch im 19. Jh. eine Gesamtausgabe in 7 Bänden (1831—47, 2. Aufl. 1861 ff.) erfahren. Hinter aller Unbeholfenheit, ja zuweilen Wunderlichkeit des Ausdruckes gewahren wir doch eine wunderbare sprachliche Gestaltungskraft, verbunden mit prophetenhafter Begeisterung und zugleich in die Tiefen des Gemüts sich versenkender Innerlichkeit.

Der Anblick der in einem blanken Zinngefäß (vielleicht einer sogenannten Schusterkugel) sich widerspiegelnden Sonne soll den philosophischen Schuster zu dem Grundgedanken seines Systems angeregt haben. Wie sich die Sonne nur auf dunklerem Grunde widerspiegelt, so kann sich Gottes Wirken erst auf dem Grunde eines negativen Prinzips zeigen; denn kein Ding vermag ohne „Widerwärtigkeit“, d. h. seinen Gegensatz, sich selbst zu offenbaren. Gott ist alles, Himmel und Hölle, er ist auch in der äußeren Welt, denn „von ihm und in ihm urstandet alles“. Dieselbe Kraft, die in den Himmelskörpern und den Elementen waltet, waltet auch in dir. Aber woher das Böse? Auch das ist seiner Möglichkeit nach in dem göttlichen Urprinzip der Dinge enthalten, aber erst der Mensch verwirklicht es, indem seine Seele — die ihrer göttlichen Natur gemäß an sich weder gut

noch böse ist — sich dafür entscheidet. Denn der Mensch besitzt freien Willen. Die Finsternis will ihn haben, wie auch das Licht; in ihm steht das Centrum und hält die Wage zwischen zwei Willen; wir können je nachdem einen Engel oder Teufel aus uns machen. Die Wiedergeburt und Erlösung durch Christus ist eine Rückkehr zu unserem ureigenen göttlichen Wesen. Bist du rein und heilig, so bist du Gott.

Die Darstellung dieser Grundgedanken trägt vielfach mystisch-symbolisches Gewand. „Umb des Lesers Unverstand willen“, entschuldigt er sich, müsse er einen zeitlosen Hergang „auf Corporliche Weise“, d. h. in zeitlicher Form, beschreiben. Gott ist der Urgrund aller Wesen, die ewige Stille, niemandem offenbar, nicht einmal sich selbst. Aber in diesem göttlichen Nichts erwacht der Hunger zum „Ichts“. Der erste, uranfängliche Wille (Gott der Vater) erzeugt in ewiger Selbstgebärung einen „faßlichen“ Willen (den Sohn) durch den heiligen Geist; alle drei sehen und finden sich in der von ihnen ausgegangenen göttlichen Weisheit. (B. wurde deshalb von seinen orthodoxen Gegnern der Vorwurf einer „Vier-“ einigkeitslehre gemacht.) Alle Dinge bestehen in „Ja“ und „Nein“, das Ja ist eitel Kraft und Leben, das Nein sein ‚Gegenwurf“, durch den es erst offenbar wird. Denn ohne ein Gegengöttliches könnte Gott sich gar nicht offenbaren, ohne seinen Zorn seine Liebe nicht zeigen. So gehen aus dem ursprünglichen Einen sieben Qualitäten oder, wie er mit naiv-genialer Etymologie sagt, „Quällgeister“ (auch Qualen oder Gestalten genannt) hervor: 1. die Herbe (z. B. Härte, Hitze) 2. die Süße, Bewegliche (Wasser), 3. die Bittere (Angst, Empfindlichkeit); diese drei bilden zusammen das „Reich des Grimmes“. Aus ihm führt die 4. Qualität: das Feuer (das Zorn- und Liebesbrennen zugleich symbolisiert) hinüber zu dem „Freudenreich“ mit seinen drei Gestalten: 5. Licht (Liebesfeuer, auch Belebung), 6. Schall und Ton (Verständigung, Erkenntnis), 7. Leiblichkeit (Gestaltung überhaupt, Natur). Wie er im Anschluß an diese seine aus der eigenen Brust und der „gantzen Natur“ geschöpften seltsam-tiefsinnigen Ideen die Bibel ausdeutet, in der übrigens verschiedenes „gantz wider die Philosophie und Vernunfft laufet“, kann hier nicht ausgeführt werden. Der historische Glaube ist auch ihm nur ein Fünklein, das zur Flamme angefacht werden muß. Himmel und

Hölle sind in uns; die Seele bedarf daher keines Ausfahrens nach dem Tode. Und „wer Liebe in seinem Hertzen hat und führt ein barmhertziges und sanfftmütiges Leben und streitet wider die Boßheit —, der lebet mit Gott und ist ein Geist mit Gott: denn Gott bedarf keines anderen Dienstes".

In der scheinbaren und wirklichen Phantastik der ungelehrten Görlitzer Handwerkerseele steckt das reinste religiöse Gemüt, die zarteste Gedankenmystik, verbunden mit kräftigerer Erfassung der Natur, und zugleich auch wichtige philosophische Gedanken, wie der des Gegensatzes und der Entwickelung (in der Form „Auswickelung" hier zuerst, vgl. *Eucken, Terminologie* S. 127 f.), die zwei Jahrhunderte später in den Systemen Schellings und Baaders ihre Wiedererstehung erlebt haben.

§ 5. Weitere Nachwirkungen des Humanismus, besonders in Frankreich: Empiristen (Vives, Ramus), skeptische Individualisten (Montaigne, Charron, Sanchez), Neuthomismus (Suarez).

1. Die humanistische, auf unverfälschte und vorurteilslose Erkenntnis des Menschen und der Natur gerichtete Bewegung pflanzte sich von Italien allmählich in alle europäischen Kulturländer fort. In Deutschland haben wir sie zu Anfang des vorigen Paragraphen kennen gelernt.

a. In Spanien war es namentlich Ludovicus Vives (geb. 1492 in Valencia, längere Zeit am englischen Hofe, † 1540 in Brügge), ein tolerant denkender Katholik und Freund des Erasmus, der gegen den Autoritätsglauben und dessen Hauptstütze, den Aristoteles der Scholastiker, ankämpfte und in seinem großen Werk *De disciplinis* (12 BB., 1531) auf eine Neubegründung der Wissenschaft durch die Erfahrung drang. Die Metaphysik schätzt er gering, hoch dagegen die formale Logik und die experimentelle Naturwissenschaft. Man muß die Natur selbst befragen, wie die Alten es auch getan. Freilich führt er selbst dies Verfahren noch nicht konsequent durch. In der Ethik neigt er dem Platonismus und der Stoa zu, deren Lehre auch dem Christentum verwandter sei als die Glückseligkeitslehre des Aristoteles. Am wichtigsten aber ist Vives, wie namentlich *F. A. Lange (Artikel Vives in der Schmidschen Encyclopädie IX,* 737 bis 814) nachgewiesen hat, als Begründer einer rein

empirischen Psychologie. Wichtiger als die schwierige Frage, was die Seele sei, dünkt ihm zu erforschen, wie sie tätig sei. Demgemäß hält sich sein Buch *De anima et vita* (3 BB., Brügge 1538) nicht mehr an die üblichen metaphysisch-theologischen Spekulationen, sondern an die Beschreibungen von Tatsachen, die allerdings zum großen Teil aus Büchern geschöpft sind. Die niederen Formen des organischen Lebens sind die Grundlagen des höheren, bewußten. Die Erkenntnis verlegt er bereits in das Gehirn, mit dessen Schwingungen die Bewußtseinsvorgänge verbunden sind. Die Lebenskraft und die Gemütsbewegungen hängen mit dem Herzen zusammen, wo sich das erste und letzte Lebenszeichen kundgibt. Nur die menschliche Seele ist unmittelbar von Gott geschaffen, die der Tiere und Pflanzen wird von der Natur erzeugt. — Vives kann in mancher Beziehung als Vorläufer von Baco und Descartes betrachtet werden, die ihm manches verdanken, ohne ihn zu nennen, während Gassendi (§ 10) ihn rühmend erwähnt und auch Ramus ihm folgt.

b. In ähnlicher Weise eiferte im 16. Jahrhundert der Italiener Nizolius (1498—1576) gegen die „allgemeinen Begriffe" der Scholastiker. Das Wirkliche sind die Einzeldinge, die Wahrnehmung allein gibt unmittelbare Gewißheit. An die Stelle der Metaphysik müssen Physik, Politik und formale Logik bezw. Rhetorik treten, Sein Antibarbarus ist von Leibniz zweimal (1670 und 1674) herausgegeben worden. Unter den Philosophen des Altertums will er keinen als sicheren Führer in der Philosophie betrachtet wissen.

Im allgemeinen rücken Kultur und Wissenschaft gegen den Ausgang der Renaissancezeit hin von Norden nach Süden. Italien verliert, Frankreich, England und Deutschland erhalten die Führung.

c. In Frankreich trug als begabtester und formvollendetster Vertreter des Humanismus Pierre de la Ramée (Petrus Ramus), geb. 1515 als Köhlerssohn, als Calvinist in der Bartholomäusnacht 1572 ermordet, am meisten zur Erschütterung der Scholastik bei. In jugendlicher Übertreibung verteidigte er 1536 öffentlich die These, daß alles, was Aristoteles behauptet habe, falsch sei. Seine anfangs verbotenen Schriften und seine glänzende Lehrtätigkeit zogen zeitweilig gegen 2000 Zuhörer nach Paris. Als sein Hauptgebiet betrachtete er

die Reform der Logik, indem er an die Stelle der aristotelischen eine „natürliche“ Logik zu setzen suchte, ohne doch darin etwas wirklich Neues und Eigenartiges zustande zu bringen. Seine Verbesserungen bezogen sich mehr auf den äußerlichen Gang der logischen Wissenschaft, als deren ersten Teil er die „Erfindung“ (inventio), als zweiten die Urteilskraft (iudicium, daher noch bei Kant als Secunda Petri bezeichnet) behandelte. Das höchste Wissen gipfelt in Gott. — Auch in Deutschland — er lehrte mehrere Jahre in Heidelberg — fand er viele Anhänger; es entstand eine eigene Schule von Ramisten, zu denen u. a. Johannes Sturm (vgl. § 73, Anf.) gehörte, und die als Anhänger der „neuen“ Logik mit den „Antiramisten“ in heftiger Fehde lagen.

2. Der Humanismus dieser Männer und noch mehr derjenigen, die wir im folgenden zu betrachten haben, ist, wir möchten sagen, ciceronianischer Art; er charakterisiert sich durch den Überdruß an metaphysischen Begriffen und Erörterungen und sucht den Zusammenhang mit dem Leben und der verfeinerten Kultur. Das führte dann weiter zu einem mehr oder weniger weltmännischen Skeptizismus, der sich mit dem aus der Renaissance entsprungenen Individualismus zu einem Ganzen verbindet. Er stellt sich im 16. Jahrhundert in Frankreich unter den drei Typen des Edelmannes (Montaigne), des Priesters (Charron) und des Arztes (Sanchez) dar. Die beiden ersteren schreiben schon in der Landessprache, der letzte, ein geborener Portugiese, lateinisch.

a. Michel de Montaigne (1533—1592), der Erfinder des leichten Essays, noch heute von seinen Landsleuten als hervorragender Schriftsteller, von uns wenigstens als geistreicher und liebenswürdiger Plauderer geschätzt, gehört im ganzen mehr der Literaturgeschichte an. Seine zuerst 1580 zu Bordeaux erschienenen Essays bilden eine, übrigens mit antiken Reminiscenzen gefüllte, Fundgrube keck hingeworfener Ideen, die er äußert, wie sie ihm gerade einfallen, absichtlich jeden systematischen Zusammenhang verschmähend. Es gibt für ihn keine sichere, allgemein zugestandene Erkenntnis, weder durch die Sinne, noch durch das Denken. Daher soll man die Welt wie ein Schauspiel betrachten und das Leben heiter, jedoch „der Natur gemäß“ genießen. Hinter seinem skeptischen: que sais-je? steckt eben doch das Festhalten an der Natur als der großen Lehrerin

der Menschen. Religion und Kirchenlehre überläßt er den Theologen als den „Würdigeren“; da wir doch das Göttliche (Religion) und Gerechte (Staat) nicht zu erkennen vermögen, fügen wir uns in die bestehenden Ordnungen! Von den wilden Parteiungen seiner Zeit (der Religionskriege) hielt der kühle Epikureer sich mit Bewußtsein fern.

b. Verwandt und doch in mancher Beziehung wieder ganz entgegengesetzt ist dem südfranzösischen Edelmann sein jüngerer Freund, der als Kanzelredner ausgezeichnete Pariser Priester Pierre Charron (1541 bis 1603). Auch seine Grundlage ist die menschliche Natur, aber bei ihm tritt deren sittlich-praktische Seite mehr hervor. Sein Hauptwerk *De la sagesse* (Bordeaux 1600), schulmäßiger, daher auch weniger unterhaltend als Montaignes kurzweilige Essays, ist das erste in einer neueren Sprache geschriebene moralphilosophische, nicht-theologische Buch. Die Religionskriege mit ihrer moralischen Verwirrung hatten einen abschreckenden Eindruck auf das milde und fromme Gemüt des menschenfreundlichen katholischen Priesters gemacht. Das Leben erscheint ihm als eine Kette von Irrtümern und Übeln, der Mensch nur des Mittelmäßigen fähig, in beständigem Elend lebend. Worin liegt unter solchen Umständen die wahre Weisheit? In der Erkenntnis der menschlichen Natur und damit der Schranken unseres Wissens, die uns zur Rechtschaffenheit und Frömmigkeit und ihren Früchten: Gleichmut und Seelenruhe, leitet. Ein wie treuer Sohn seiner Kirche Charron auch ist — er hat sie auch literarisch gegen Protestanten und Freidenker verteidigt —, höher stehen ihm Natur, Vernunft und echte Sittlichkeit. Sittlichkeit muß der Religion vorausgehen, nicht umgekehrt. Ja, er erhebt sich einmal zu dem Ausruf: „Ich will, daß man ein guter Mensch sei, auch wenn es kein Paradies und keine Hölle gibt!“ Diese neuen Elemente setzen sich freilich nur erst stellenweise bei ihm durch. Die freiesten Stellen hat er später aus seinen Schriften ausgemerzt, die Lehre des Kopernikus verwirft er, und das Höchste bleibt ihm doch die göttliche Offenbarung.

c. Wie Montaigne, war auch der Arzt Franz Sanchez aus Portugal (1562—1632) in Bordeaux gebildet; bereits mit 22 Jahren lehrte er als Professor an der berühmten medizinischen Hochschule zu Montpellier. Schon der

Titel seiner philosophischen Hauptschrift *Quod nihil scitur* verrät seinen skeptischen Standpunkt, den er mit größerer Schärfe als Montaigne und Charron vertritt. Aber er bleibt nicht dabei stehen. Das wahre Wissen besitze freilich nur Gott, die oberste Ursache aller Dinge; aber in dem Aufsuchen der „Zwischenursachen" stehe der Wissenschaft (Philosophie) ein reiches Arbeitsfeld offen, auf dem sie durch eifrige Forschung zu neuen Entdeckungen und Erfindungen gelangen könne. Die Betrachtung des menschlichen Tuns und Treibens stimmt auch ihn zu Nachsicht und Toleranz.

Die geistreiche Lebensweisheit der drei vorgenannten Denker fand gerade in Frankreich, dem klassischen Lande des Esprit, viele Anhänger und drängte die trockene Schulgelehrsamkeit der Universitäten immer mehr zurück.

3. Selbst die alte Kirche blieb von dem Hauche des Humanismus nicht völlig unberührt. Sie hatte zwar um diese Zeit im Tridentiner Konzil (1546—63) ihre Lehre endgültig fixiert und schloß sich fortan gegen alle Neuerungen ängstlich ab. Aber innerhalb dieser Schranken regte sich auch in ihr, durch die notwendig gewordene Polemik gegen den Protestantismus veranlaßt, etwas mehr philosophisches Leben, das jetzt fast ausschließlich von dem neuen Orden der Jesuiten geleitet ward. Das Collegium Romanum und das Collegium Germanicum zu Rom waren von Ignaz von Loyola ausdrücklich zur Belebung des philosophischen Studiums, d. h. natürlich der mittelalterlichen Scholastik gegründet worden. Von dem Kollegium im Coimbra (Portugal) rühren eine Anzahl fleißiger Kommentare zu Aristoteles her. Der weitaus bedeutendste dieser den Thomismus erneuernden katholischen „Philosophen" ist der spanische Jesuit Suarez (1548—1617), dessen *Metaphysische Disputationen* in ihrem besseren Stil und ihrer klaren und geordneten Gliederung entschieden den Einfluß des Humanismus verraten. Auf den Inhalt brauchen wir nicht einzugehen, da wir in I, § 65 den Thomismus in einer für die Zwecke dieses Buches ausreichenden Ausführlichkeit behandelt haben. Suarez, dem es im einzelnen nicht an Scharfsinn fehlt, erfreute sich im 17. Jahrhundert nicht bloß auf katholischen, sondern sogar auf manchen protestantischen Universitäten großen Ansehens, sodaß einzelne Gedanken von ihm bei einem

Teil der neueren Philosophen Aufnahme gefunden haben; er wird selbst von Schopenhauer noch geschätzt. Mit der Blüte dieses „Neuthomismus“ war es indes nach Suarez' Tode bald vorbei. Nur die Staatslehre einzelner Jesuiten hat noch etwas Eigentümliches und wird daher im folgenden Paragraphen zu erwähnen sein.

§ 6. Anfänge der Staats- und Rechtsphilosophie.

1. Auch die Anfänge selbständiger Staats- und Rechtsphilosophie, die in der Zeit der Renaissance auftauchen, sind von dem Geist der Antike erfüllt oder doch angeregt. So hat der berühmte florentinische Staatsmann Nicolo Macchiavelli (1469—1527), durch seine Verbannung 1512 zur Schriftstellerei veranlaßt) aus dem Studium der römischen Geschichte den Antrieb zu seiner Staatstheorie erhalten, zu der dann allerdings in noch höherem Grade die Bedürfnisse und Einflüsse des modernen Staatslebens mitwirkten. In seinen *Untersuchungen (Discorsi) über die erste Dekade des Titus Livius* abstrahierte er aus der Geschichte seiner antiken Landsleute die Gesetze der Erhaltung der Staaten, während sein *Principe* dem zerrütteten Staate, den er in dem augenblicklichen Zustande seines Vaterlandes vor Augen hatte, die nach seiner Ansicht unumgänglichen Grundsätze seiner Wiederaufrichtung vorhielt. Seine Geschichtsauffassung ist durchaus naturalistisch. Die Geschichte erscheint ihm als ein beständiger Kreislauf von Ordnung, Kraft, Müßiggang, Unordnung, Zerrüttung, und aus dieser wieder Rückkehr zu Kraft und Ordnung. Erhalten wird ein Staat durch die gleichen Eigenschaften, die ihn gegründet haben. Deshalb fordert er für sein Italien die Wiedergeburt der antiken Kraft und Größe; zu diesem Zweck verlangt er, in Konsequenz des von Dante (I, § 65) Begonnenen, in bewußtem und schärfstem Gegensatze zu dem mittelalterlichen Staatsideal, völlige Trennung von Staat und Kirche; denn in der römischen Kirche und dem Papsttum sieht er das schlimmste Hindernis des von ihm ersehnten unabhängigen italienischen Nationalstaates. So hat auch der verrufene Macchiavelli sein Ideal. Freilich, um es zu verwirklichen, erscheint ihm jedes Mittel recht. In der Politik soll man nicht fragen: Was ist gut oder schlecht?, sondern: Was ist nützlich oder schädlich? Es gibt in ihr nur eine Tugend: die Tatkraft (virtù). Wer

sich der Moral nicht entschlagen kann, soll als Privatmann leben. Das Gute tun die Menschen nur aus Zwang. Hunger und Armut machen sie betriebsam, die Gesetze gut. Die christliche Moral dagegen — so sagt der Mann der Renaissance, Nietzsche vorausnehmend — hat mit ihrem Preis der Demut, der Selbstüberwindung und der Kraft im Leiden die Menschen schwach gemacht. Am verhaßtesten sind ihm diejenigen, welche weder zum Guten noch zum Bösen Energie zeigen. Den geistigen Gehalt der Religion verkennt dieser pure Machtpolitiker gänzlich, er schätzt sie nur aus politischen Gründen. Ebensowenig hat er ein Auge für die in der Stille wirkenden wirtschaftlichen Kräfte. Die Politik geht ihm ausschließlich in Intriguenspiel und Machtkampf auf.

Macchiavelli ist einseitig und kalt, aber scharf und klar. Mit der bloßen moralischen Verurteilung, zu welcher die „macchiavellistischen" Grundsätze seines Prinzipe allerdings herausfordern, ist es nicht getan. Friedrich der Große, der eine solche in seiner Jugendschrift *Anti-Macchiavell* gab, hat sich als Regent nicht selten zu „macchiavellistischen" Handlungen genötigt gesehen. (Über die zahlreiche ältere Literatur betr. Macchiavelli berichtet ausführlich *Robert v. Mohl, Gesch. und Liter. d. Staatswiss. III,* 519—551; das bedeutendste neuere Werk: *Villari,* ins Deutsche übersetzt von *Mangold,* Leipzig 1877—1883, *Il Principe* (zuerst Venedig 1515) ist öfters ins Deutsche übersetzt worden, u. a. in *Kirchmanns hist.-polit. Bibliothek,* zusammen mit der Gegenschrift Friedrichs II.)

2. In vollstem Gegensatze zu dem italienischen Realpolitiker steht der erste neuzeitliche Utopist, der englische Kanzler Thomas Morus (1480—1535), der fein gebildete Humanist und Staatsmann, der seine Überzeugungstreue gegenüber dem brutalen Heinrich VIII. mit seiner Hinrichtung zu büßen hatte. Seine lateinisch geschriebene *Utopia* (Nirgendheim), die einer ganzen Literaturgattung den Namen gegeben hat, ist seit ihrem ersten Erscheinen (1516, deutsch zuerst 1524) sehr oft herausgegeben worden, zuletzt und am zuverlässigsten von *V. Michels,* mit sachlicher Einleitung von *Theob. Ziegler,* Berlin 1896; die eingehendste Monographie die von *K. Kautsky,* Stuttgart 1890. Die hier zum erstenmal seit Plato wiederkehrende ausführliche Zeichnung eines Idealstaates ist nicht, wie man vielfach angenommen hat,

das phantasievolle Erzeugnis einer müßigen Stunde, sondern in ernster Absicht erdacht. Das geht schon aus dem einleitenden, durchaus historisch gehaltenen Teile hervor, der das traurige Los der Massen in England in sehr realistischen Zügen schildert. Und bei aller romanhaften Einkleidung, bei einzelnen asketischen und religiösen Zügen, die den frommen Katholiken, neben einem geistigen Aristokratismus, der den Freund des Erasmus verrät, sind doch hier schon eine ganze Reihe Probleme berührt, die heute den sozialen Denker aufs ernstlichste beschäftigen: die Aufhebung des Privateigentums zu Gunsten eines wirtschaftlichen Kommunismus, die Organisation der Arbeit, die Frauenfrage, das Übervölkerungsproblem. Bereits hier wird die Abschaffung des Eigentumsrechtes erörtert, das Recht auf Arbeit und der Sechs-Stunden-Tag gerechtfertigt, die gewöhnlichen Einwände gegen die Durchführbarkeit der sozialistischen Idee widerlegt, die „kleinen" und „großen" Mittel unterschieden, auf die unverjährbaren Rechte der Natur gegenüber dem bloßen Zufall der Geburt hingewiesen. Besonders bemerkenswert für einen praktischen Staatsmann des 16. Jahrhunderts ist Morus' ausgeprägte Abneigung gegen den Krieg. Morus war seiner Zeit weit voraus. Ein Schatten fällt allerdings auch auf seinen Idealstaat: für die niedrigsten Arbeiten existiert eine Art mit Zwangsarbeit behafteter Sklavenstand, aus den Verbrechern des eigenen und fremder Länder und freiwillig sich verdingenden Tagelöhnern des Auslandes bestehend; die Kinder sind übrigens wieder frei. „Nichts wird eben," wie Morus einmal sagt, „gut und vollkommen sein, wenn nicht die Menschen gut und vollkommen sind."

Morus' Utopia fand zwar große Verbreitung, indes erst im 17. Jahrhundert zahlreichere Nachfolger: Campanellas Sonnenstaat (1630, s. § 3), die Fragment gebliebene *Nova Atlantis Bacos von Verulam* (1621), die *Oceana* des Engländers *Harrington* (1656) und des Franzosen *Vairasse „Geschichte der Sevaramben"* (1677). Vgl. die anonym erschienene *Schlaraffia politica,* Leipzig 1892 und die betreffenden Abschnitte der *Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen,* Band I von *Ed. Bernstein, Hugo, Kautsky* und *Lafargue).* In der Zeit der Religionskriege und der Entwicklung zum absoluten Königtum nahmen andere staats- und rechtsphilosophische

Probleme das öffentliche und gelehrte Interesse in höherem Grade in Anspruch, wie wir im folgenden sehen werden.

3. Einen dritten, sowohl der reinen Machtpolitik des Florentiners wie dem utopistischen Sozialismus des englischen Kanzlers entgegengesetzten Typus der Staatsphilosophie vertritt der Franzose Jean Bodin (Bodinus, 1530—1596). Schon in seiner Jugend ein gefeierter Rechtsgelehrter, gab er im Jahre 1577 sein Werk *De la république* heraus. Bodin ist Gelehrter und Jurist, nicht praktischer Staatsmann, von den eigentlichen politisch-religiösen Parteikämpfen hielt er sich fern. Der politische Zweck geht ihm im ethischen, der Bürger im Menschen auf; er neigt zum Moralisieren. Auch er ist von den Alten lebhaft angeregt, neben Aristoteles von Cicero und den Stoikern. Die Gerechtigkeit, der Zweck des Gemeinwesens, fließt aus dem natürlichen Licht der menschlichen Seele, die ursprünglich gutartig ist; dem Macchiavelli tritt er daher aufs schärfste entgegen. Gegenüber diesem Absolutisten erscheint er wie ein heutiger Liberaler. Während Macchiavelli im Grunde Republikaner ist, aber zu seinen Zwecken die absolute Gewalt des „Fürsten" fordert, so ist Bodin von Haus aus Monarchist und stellt sogar einen stark absolutistisch gefärbten Souveränitätsbegriff auf, verlangt aber, daß der Herrscher nach den Gesetzen Gottes oder der Natur regiere. Geschichtsphilosophisch hat er das Verdienst, als einer der ersten auf die geographischen Vorbedingungen des Volkscharakters und der Wirtschaftsweise der einzelnen Länder, sowie auf die bei aller Mannigfaltigkeit doch vorhandene Gesetzmäßigkeit der geschichtlichen Entwickelung hingewiesen zu haben (vgl. seine Schrift *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* 1566).

Eigenartiger und bedeutsamer als seine politische ist seine religionsphilosophische Stellung. Die Schrift seines Alters, das *Collegium heptaplomeres*, ist ein auf dem toleranten Boden Venedigs spielendes Gespräch von 7 lebendig gezeichneten Vertretern der verschiedensten Bekenntnisse: je eines Calvinisten, Katholiken, Lutheraners, Juden, Mohammedaners und — zweier Vertreter der natürlichen Religion, unter deren einem (Toralba) Bodin selbst zu verstehen ist. Die Grundgedanken sind: Keine Religion ist allein seligmachend, in allen ist als ihr Wesen und Kern die natürliche Religion vorhanden,

d. i. der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, der von Natur in jedem Menschen wohnt. Der Staat soll alle tolerieren und schützen. Nur zur Duldung der Atheisten vermag sich der sonst so tolerante, Friede und Eintracht predigende Bodin nicht aufzuschwingen, und gegen Zauberer und Hexen forderte er in einer besonderen Schrift strengstes Einschreiten. Seinem politischen Ideal entsprach der tolerante König Heinrich IV.

Trotz der so gemäßigten Ansichten seines Verfassers galt das Collegium heptaplomeres den Zeitgenossen als etwas Unerhörtes; die Schrift wurde nur in Abschriften heimlich verbreitet und wird im 17., ja noch im 18. Jahrhundert öfters mit Abscheu erwähnt. Der Originaltext wurde erst 1857 nach einem Manuskript der Gießener Bibliothek von L. Noack vollständig ediert, nachdem 1841 von Guhrauer ein Auszug veröffentlicht worden war. Das ausführlichste Werk über Bodin ist: *Baudrillart, Bodin et son temps.* Paris 1853.

4. Verfaßte Bodin schon ein aus der Natur des Menschen fließendes Recht, so tritt dies die Grundsätze der alten Stoa erneuernde Naturrecht doch erst nach ihm deutlicher in die Erscheinung, Sein Begründer in Deutschland ist Johannes Althusius (Althus), den der Berliner Rechtshistoriker *Gierke* durch eine Monographie in seinen *Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgesch.* (Breslau 1880) aus unverdienter Vergessenheit gezogen hat. Geboren 1557 in der Nähe von Siegen, gestorben 1638 als Syndikus der Stadt Emden, trat Althus, im Gegensatz zu Bodin, in Leben und Lehre für das Prinzip der Volkssouveränität ein. Wie er das Recht der ostfriesischen Bürger und Bauern mutig gegen den Adel verfocht und mit Begeisterung den Freiheitskampf der Niederlande gegen die spanische Tyrannei verfolgte, so betrachtet er auch theoretisch in seiner *Politica* (1603) als Quelle des Rechts den (natürlich nur idealen, nicht geschichtlichen) Gesellschaftsvertrag. Die Ephoren (Volkstribunen, „Stände") sind berechtigt, einen pflichtvergessenen Fürsten zu vertreiben, ja hinzurichten. Einen fruchtbaren Gedanken Bodins weiterbildend, legt Althus viel Wert auf die Mittelglieder zwischen Individuum und Staat: Familie, Korporation, Gemeinde, Provinz. Dagegen ist dieser eifrige Verteidiger politischer Freiheit als leidenschaftlicher Calvinist Gegner der Religionsfreiheit. Der protestantisch-theo-

logische Standpunkt macht sich auch in seinen ethischen Anschauungen — abgesehen von einer Schrift über die Umgangstugenden — stark bemerkbar. Aber in seinen rechts- und staatsphilosophischen Ausführungen operiert er doch, wenn er sie auch mit Beispielen aus der biblischen Geschichte zu stützen sucht, nicht, wie die meisten übrigen „Monarchomachen", mit theologischen Beweisen. Die Gewalt der Ephoren stammt z. B. nur mittelbar von Gott, unmittelbar vom Volke.

5. In kirchlichem Interesse verfochten auch der schottische Presbyterianer Buchanan († 1582) und die französischen Hugenotten Hotman und Languet (der 1579 seine *Vindiciae contra tyrannos* unter dem Namen Junius Brutus schrieb) aufs schärfste das Prinzip der Volkssouveränetät gegenüber der Monarchie, während aus demselben Grunde umgekehrt die deutschen Lutheraner, dem Vorbilde Luthers und Melanchthons folgend, das unantastbare Recht der Fürsten und die göttliche Mission der Obrigkeit verteidigten. Dagegen behaupteten wiederum im Interesse ihrer Kirche die Jesuiten, daß der Staat ein menschliches Machwerk sei, durch einen ursprünglichen Vertrag zwischen Fürsten und Volk entstanden, welch' letzteres sein ursprüngliches Recht stets wieder an sich zu nehmen berechtigt sei, wenn der König sich der ihm übertragenen Macht unwürdig zeige: so außer dem schon oben (§ 5) genannten Suarez die spanischen Jesuiten Molina, Bellarmin und namentlich Mariana (1537 bis 1624), der an die freiere Verfassung seiner Heimat Aragonien gewohnt ist. Die Monarchie verdient zwar an sich den Vorzug, ist aber durch Gesetze in bestimmter Weise zu beschränken. Der Tyrann dagegen, der den Staat zu Grunde richtet, die öffentlichen Gesetze und — die „heilige Religion" verachtet, soll zuerst gewarnt, wenn das nicht hilft, abgesetzt und eventuell getötet werden, das letztere indes nur, wenn die öffentliche Volksstimme oder „gelehrte und angesehene Männer" es gestatten *(De rege et regis institutione* 1599). Welche praktischen Konsequenzen indes hieraus gezogen wurden, kam in der Ermordung Heinrichs IV. durch Ravaillac zu Tage, ebenso wie später die Hinrichtung Karls I. von England eine Folge der „monarchomachischen" Theorien war. Unter dem „Volk" verstehen freilich die Monarchomachen noch fast durchweg — die bevorrechteten Stände!

6. Dagegen tritt aus dem Rahmen enger Konfessionspolitik mehr heraus der in Italien geborene, aber wegen seines Protestantismus nach England ausgewanderte Naturrechtslehrer Albericus Gentilis (1552—1608), der mit seinem Hauptwerk *De iure belli* (1588/9) ein Vorläufer des Niederländers Hugo Grotius ist.

Dieser (Hugo de Groot), geboren 1583 zu Delft, früh zu hohen Vertrauensstellungen in seinem Vaterlande gelangt, dann aber in den Sturz der republikanischen Partei durch die oranische verwickelt und nur durch die List seines treuen Weibes lebenslänglicher Gefangenschaft entgangen, später in Paris schwedischer Gesandter, als solcher † 1645 zu Rostock, fällt zwar der Zeit nach nicht mehr streng in den Rahmen der Renaissance, wohl aber der Sache nach, indem auch er auf das Echt-Menschliche und Natürliche zurückgeht. Ist er auch nicht der erste Urheber des Naturrechts gewesen, für den man ihn früher hielt, so hat er es doch in seinem berühmten Werke *De iure belli ac pacis* (1625) zuerst tiefer und eingehender begründet und es zugleich mit dem Völkerrecht verbunden, als dessen Begründer er anzusehen ist. (Übersetzt ist das Werk in der *Philos. Bibliothek XVI.)* Freilich geschieht die Verselbständigung der Rechtswissenschaft noch in der Weise, daß neben dem menschlichen, auf die Vernunft gegründeten noch ein „göttliches", auf die Offenbarung gegründetes Recht unterschieden wird, allein beide Sphären werden doch streng voneinander gesondert. Das Naturrecht kann selbst von Gott, der als Schöpfer der menschlichen Natur auch sein letzter Urheber ist, nicht abgeändert werden, so wenig wie der Satz, daß $2 \times 2 = 4$ ist; es wäre giltig, auch wenn kein Gott existierte. Es entspringt lediglich aus den „inneren Prinzipien" des Menschen, aus dessen ursprünglichem natürlichen Geselligkeitstriebe (appetitus societatis), denn Gemeinschaftsleben ist dessen Bestimmung. Es besteht in dem, was die Vernunft als mit der Natur des Menschen übereinstimmend oder daraus folgend erkennt. Alles Recht beruht auf der Voraussetzung, daß Verträge und Versprechungen dazu da sind, gehalten zu werden, und diese Voraussetzung wieder auf einem, wenn auch nur stillschweigenden, ursprünglichen Vertrage. Der Staat ist durch den Willen der einzelnen entstanden, das Recht des einzelnen gegenüber der Gesellschaft

kann daher nie verschwinden, wie denn überhaupt die ganze Rechtsordnung bei Grotius wesentlich dem Schutze der individuellen Interessen dient. Auch Grotius lehrt die ursprüngliche Souveränetät des Volkes, doch mit der Beschränkung, daß das letztere sie auf immer einem einzigen (sei es Fürsten oder Stande) übertragen könne!

Die Grundlagen des Völkerrechts (ius gentium) entsprangen ihm aus der Frage: Wann ist ein Krieg gerecht, und wie ist er zu führen? Der Krieg zwischen einzelnen Personen ist auf Notwehr zu beschränken, der des einzelnen gegen den Staat als Aufruhr zu unterdrücken, der des Staates gegen einzelne, nämlich die Strafe, gerecht und nützlich, wenn sie angewandt wird, nicht quia peccatum est, sed ne peccetur; der Krieg zwischen Staaten endlich ist nach den Grundsätzen der Humanität zu führen. Gerecht ist er nur, wenn offenbares göttliches oder natürliches Recht verletzt worden ist. Treue und Redlichkeit ist die beste Politik. Grotius' Ausführungen haben mächtigen Eindruck auf seine Zeit gemacht und lange Zeit die gesamte Rechtsphilosophie beherrscht.

Grotius war auf vielen Gebieten zu Hause. Er war nicht nur ein scharfsinniger Rechtsgelehrter (als solcher verteidigte er auch die Handelsfreiheit im Interesse seines Vaterlandes in der Schrift *Mare liberum*, 1609) und ein gründlicher Philosoph, sondern auch ein trefflicher Humanist (Verfasser guter lateinischer Gedichte), Geschichtskenner und -schreiber und — Theologe. Er schrieb u. a. eine ausführliche Exegese zum Alten und Neuen Testament und eine Apologetik des Christentums (*De veritate religionis Christianae*, Leyden 1622). Als von selbst einleuchtende und notwendige Religionswahrheiten erscheinen ihm das Dasein Gottes und die Vorsehung. Wer diese leugnet, muß unterdrückt werden. Im übrigen will Grotius, seiner niederländischen Abstammung getreu, tolerant verfahren und kein Volk wegen seines abweichenden Glaubens bekriegt wissen, selbst ein heidnisches nicht, denn der Glaube an historische und übernatürliche Wahrheiten kann niemand aufgedrängt werden.

Kapitel II.

Die Begründung der modernen Naturwissenschaft.

Whewell, History of the inductive sciences, London 1837; deutsch von Littrow 1839ff. Apelt, Die Epochen der Geschichte der Menschheit 1845; Theorie der Induktion 1854. E. Dühring, Kritische Geschichte der Prinzipien der Mechanik, 3. Auflage, Leipzig 1887. Vgl. außerdem die in § 1 genannten Werke von F. A. Lange und K. Laßwitz. Einige wichtige Gesichtspunkte gibt P. Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie, Kap. 6. Eine populäre Zusammenfassung des Tatsächlichen bietet u. a. Dannemann, Grundriß der Geschichte der Naturwissenschaften, Band II, Leipzig 1898.

§ 7. Die Anfänge naturwissenschaftlicher Methode.
(Lionardo — Kopernikus — Kepler.)

Am entschiedensten und für immer vollzog sich der Bruch mit dem Mittelalter auf dem Gebiete der Naturwissenschaft. Der Naturphilosophie der Renaissancezeit hafteten immer noch metaphysische, wenn nicht gar theologische Vorurteile an. Erst das siebzehnte, das sogenannte naturwissenschaftliche Jahrhundert legt in der mathematischen Naturwissenschaft (Mechanik) den Grund zu einer rein kausalen Erkenntnis der Natur und befreit das wissenschaftliche Denken endgiltig von dem kirchlichen Joche. Die moderne Philosophie ist nicht von den phantasiereichen Naturphilosophen, sondern von den Vertretern strenger naturwissenschaftlicher Methode begründet oder doch vorbereitet worden. Daher bedeutet denn auch im 17. Jahrhundert Philosophie in erster Linie Naturwissenschaften, in zweiter Logik und Metaphysik.

1. Ihre Anfänge hängen mit der Renaissance zusammen, und auch ihre Wiege steht in Italien, dessen industrieller Norden ein Hebel der modernen Mechanik wurde. Der große Lionardo da Vinci (1452—1519) war eine jener viel-, ja allseitigen Naturen, wie sie in solchem Umfange selbst die Renaissancezeit nur in wenigen, vereinzelten Exemplaren hervorgebracht hat: zugleich Maler, Bildhauer, Architekt, Violinist, Anatom, Ingenieur und Mechaniker. Leider sind von seinen naturwissenschaftlich-philosophischen Aufzeichnungen bisher nur ganz dürftige Bruchstücke — durch eine Veröffentlichung der Pariser Akademie aus dem Jahre 1881 — bekannt geworden. Die Mutter aller Wissenschaft ist

ihm die durch Versuche zu erzielende Erfahrung. Diese aber muß sich, weil und insofern sie nach Notwendigkeit, dem „ewigen Bande und der Regel der Natur" strebt, mit dem exakten Denken verbinden, das nur in der Mathematik und Mechanik, diesem „Paradies der mathematischen Wissenschaften", völlige Sicherheit gewährt. (Vgl. über ihn *Grothe, Lionardo als Ingenieur und Philosoph,* Berlin 1874; *Prantl, Sitzungsberichte der Münch. Akad.* 1885, 1ff.)

2. Unterdessen schuf zu Frauenburg in Preußen der Domherr Nikolaus Kopernikus aus Thorn (1473 bis 1543) sein weltumwälzendes Werk *De revolutionibus orbium caelestium l. VI.* Kopernikus hat nicht, wie man oft annimmt, sein ganzes Leben in stiller Mönchsklause zugebracht — er war nicht einmal Theologe —, sondern hat erst in Krakau und Wien (wo bereits der Mathematiker und Astronom Joh. Müller aus Königsberg in Franken, genannt Regiomontanus, aufklärend gewirkt hatte), darauf zehn Jahre lang in Bologna, Rom und Padua astronomischen, medizinischen und humanistischen Studien obgelegen, die er dann nach seiner Rückkehr in die Heimat fortsetzte. Zum Protestantismus ist er nicht übergetreten, scheint aber der freieren Richtung des Erasmus angehört zu haben. Schon 1506 begann er mit der Aufzeichnung seiner Lehre, hielt sie jedoch aus begreiflichen Gründen von der Veröffentlichung zurück. Erst in seinem Todesjahre ließ er sie, auf Drängen eines begeisterten Schülers, drucken; der Nürnberger Prediger Osiander gab sie dann mit einer sehr zaghaften Vorrede heraus. Zu seiner berühmten Entdeckung von der Umdrehung der Erde um die Sonne trieb Kopernikus in erster Linie die Überzeugung von der „Klugheit" (sagacitas) der Natur, die stets den einfachsten Weg wähle; dazu kam dann das Prinzip der Relativität: die scheinbare Bewegung der Dinge beruht in tausend Fällen auf unserer eigenen Fortbewegung. Methodisch aber ist sein Weg der der platonischen Hypothesis (I, § 22): er weist nach, daß unter seiner Voraussetzung die Bewegungen der Gestirne sich genau so vollziehen müssen, wie sie uns erscheinen. Dem Plato hatte er auch das Motto für sein Werk entlehnt: Οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰςίτω!

Die neue Lehre wurde von den Zeitgenossen teils nicht beachtet, teils, z. B. von Luther, als Narrheit

behandelt, dann aber, als man sie begriff, aufs heftigste bekämpft. Von bedeutenderen Gelehrten erklärten sich nur Kepler und (später) Galilei für sie; auf dem päpstlichen index librorum prohibitorum hat sie bis 1757 gestanden. Sie war in der Tat auch „revolutionär" genug, wohl geeignet, alle bisherigen Vorstellungen über das Verhältnis des „Himmels" zu der Erde von Grund aus umzustürzen. „Unter allen Entdeckungen möchte nichts eine größere Wirkung auf den menschlichen Geist hervorgebracht haben als die Lehre des Kopernikus ... Denn was ging nicht alles durch diese Anerkennung in Dunst und Rauch auf: ein zweites Paradies, eine Welt der Unschuld, Dichtkunst und Frömmigkeit, das Zeugnis der Sinne, die Überzeugung eines poetisch-religiösen Glaubens; kein Wunder, daß man dies alles nicht wollte fahren lassen, daß man sich auf alle Weise einer solchen Lehre entgegensetzte, die denjenigen, der sie annahm, zu einer bisher unbekannten, ja ungeahnten Denkfreiheit und Großheit der Gesinnungen berechtigte und aufforderte." *(Goethe, Gesch. d. Farbenlehre, 3. Teil.)*

Das neue heliocentrische Weltbild wies von selbst auf ein dem Sinnenschein entgegengesetztes Denken hin. Telesio (§ 3) hatte zwar an die Stelle der aristotelischen „Form" bereits den Begriff der „Kraft" gesetzt, aber ihn noch zu unbestimmt gelassen. Eben auf die Analyse und den Zusammenhang der einzelnen Kräfte, auf die Feststellung eines methodischen Prinzips kam es an. Dies geleistet zu haben, ist das Verdienst von Johann Kepler und Galileo Galilei.

3. Über beide vgl. die zusammenfassende, nur das Philosophische leider nicht berührende Darstellung von *S. Günther, Moderne Geisteshelden,* Band 22, Berlin 1896, über Kepler speziell noch: *Apelt, Johann Keplers astronomische Weltansicht* 1849 und *Eucken* in *Philosophische Monatshefte XIV,* 30—45. Keplers Werke sind in 8 Bänden herausgegeben worden von *Frisch,* Frankfurt 1858—1871).

Johann Kepler (auch Keppler), 1571 zu Weil in Württemberg geboren, 1630 zu Regensburg gestorben, ist, weil er, anders als der Frauenburger Domherr, seine Überzeugung offen aussprach, vielfach umhergetrieben worden, von der Orthodoxie beider Konfessionen angefeindet, mit Not und Verfolgung kämpfend, wenn auch nicht Hungers gestorben (wie *Günther* im Gegensatz zu

früheren Annahmen nachgewiesen hat). Sein Jugendwerk, das *Mysterium cosmographicum* (1597), bewegt sich, wie schon der Titel zeigt, noch stark in neuplatonisch-pythagoreischen Gedankengängen, aus denen aber schon die Idee hervortritt, daß der göttliche Geist sich in den harmonisch geordneten geometrischen Größenverhältnissen des Weltalls offenbare. In der Weiterverfolgung dieses Weges gelangt er immer mehr von seiner anfänglichen animistischen zur modernen, mathematisch-mechanischen Weltauffassung. Auch Kepler ging von der Überzeugung aus, die schon den Kopernikus beseelt hatte, daß „Einfachheit und geordnete Regelmäßigkeit" die ewigen Prinzipien der Natur sind, die quantitativen Verhältnisse aber diejenigen seien, welche der Menschengeist am sichersten durchschaue. „Nichts als Quantitäten oder durch Quantitäten vermag der Mensch vollkommen zu erkennen." So fand er nach vierzehnjähriger, unverdrossener Arbeit seine berühmten drei Bewegungsgesetze, durch die Kopernikus' Entdeckung erst mathematisch bewiesen, und an die Stelle des als „vollkommenste" Figur vom Altertum und Mittelalter vergötterten Kreises die Ellipse trat, welche die tatsächliche Planetenbewegung mathematisch zu erklären vermochte. So wurde aus dem „kosmographischen Mysterium" von 1597 eine Physica coelestis: die „neue Astronomie" von 1609, dargelegt an „den Bewegungen des Planeten Mars". Kepler will nicht mehr die Ursache dieser Bewegungen ergründen, sondern ihre Gesetze. An die Stelle der „bewegenden Seelen" seiner Jugendschrift sind jetzt, wie er selbst ausdrücklich hervorhebt, rein „physische Kräfte" getreten. Die Physik aber ruht für ihn auf mathematischem Fundamente, denn „wo Materie ist, da ist Geometrie". Auch seine Optik (in der er zuerst das Sehen mechanisch zu erklären versuchte) und Akustik („Harmonik") behandeln den Lichtstrahl bezw. Ton nur, insofern er Linie bezw. Zahl ist. Nur die Mathematik erleuchtet das Dunkel, in dem die „Hermetiker, Chemiker und Paracelsisten" schweben.

In einer Schrift zu Gunsten des dänischen Astronomen Tycho de Brahe, dessen reiches Forschungsmaterial er erbte und zu seinen Entdeckungen benutzt hat, erörtert Kepler auch den Begriff der Hypothese ganz in dem platonischen Sinne. Die Wissenschaft muß von Hypo-

thesen ausgehen, d. i. Voraussetzungen, vermittelst deren sich der Zusammenhang der Dinge ohne Widerspruch mit der Erfahrung erklären läßt. Das astronomische System Tychos, das eine Zeitlang dem kopernikanischen bedenklich Konkurrenz gemacht hatte, wurde übrigens durch Kepler vollständig gestürzt.

Ganz ist dieser trotzdem aus der neuplatonisch-ästhetischen Denkart seiner Vorgänger nicht herausgekommen: Er war, wie der ihn hoch verehrende Leibniz von ihm gesagt hat, „seiner eigenen Schätze unkundig und der großen Konsequenzen daraus unbewußt". Den entscheidenden Schritt zur Begründung der mathematischen Physik als selbständiger Wissenschaft tat erst sein großer italienischer Zeitgenosse. Am Todestage Michel Angelos wird Galileo Galilei geboren: die Kunst der Renaissance tritt ihr Scepter ab an die mathematische Naturwissenschaft.

§ 8. Galilei (1564—1642).

Aus der ziemlich umfangreichen Spezial-Literatur über Galilei seien außer der schon im vorigen § erwähnten Arbeit von S. Günther hier nur das deutsche Hauptwerk über seinen Prozeß: v. Gebler, Galilei und die römische Kurie 2 Bde., Stuttg. 1876, sowie die lehrreiche Abhandlung von P. Natorp, Galilei als Philosoph, Philos. Monatsh. 1882, S. 193—229 hervorgehoben. Von Natorp steht eine Bearbeitung desselben Themas für die Frommannsche Sammlung zu erwarten. Galileis Werke sind oft herausgegeben worden, zum letztenmal 1842—1856 in 16 Bänden zu Florenz. Seit 1890 erscheint auf Staatskosten eine neue Ausgabe unter der Leitung von Favaro.

Galileo Galilei wurde am 15. Februar 1564 zu Pisa geboren, wo er auch studierte und von 1589 an lehrte. Seit 1592 Professor der Mathematik zu Padua, wohin ihm die Zuhörer aus allen Ländern zuströmten, machte er eine Reihe glänzender astronomisch-physikalischer Entdeckungen, von denen wir nur die mit Hilfe des von ihm selbst verbesserten, kurz zuvor in Holland erfundenen Fernrohres erfolgte Auffindung der Jupitertrabanten und die Entdeckung der Planetenphasen (1610) hervorheben. Durch sie wurde die kopernikanische Lehre bestätigt, zu der sich Galilei bald auch öffentlich bekannte. Die einzelnen Phasen des deshalb gegen ihn eingeleiteten Inquisitionsprozesses sind oft genug dargestellt worden. Vor dem tragischen Schicksale Brunos blieb er bewahrt dadurch, daß er sich endlich zur Ableugnung seiner

Lehre verstand. Einiges aus der Überlieferung ist durch die neueren Untersuchungen als höchstwahrscheinlich legendenhaft nachgewiesen: so die berühmten Worte „eppur si muove“, in die er nach Ableistung des erzwungenen Eides ausgebrochen sein soll, wie auch die Nachricht von im Gefängnisse erduldeter Folterung. Die größte Folter für den greisen Gelehrten war jedenfalls die, daß ihm für die neun noch übrigen Jahre seines Lebens (bis 1642) in den wichtigsten Fragen der Mund geschlossen war, während seine Augen erblindeten.

Galilei war Mathematiker und Astronom, Physiker und Philosoph, Beobachter und Experimentator in einer Person. Wir haben hier nur die methodisch-philosophische Seite seines Wirkens darzustellen. Die in dieser Beziehung wichtigsten seiner Schriften sind: 1. *Der Goldwäger* (Il Saggiatore), 1623; 2. der *Dialog über die beiden Weltsysteme* (sc. das ptolemäische und kopernikanische) 1632, der ihm die Verfolgung der Inquisition zuzog (deutsch von *E. Strauß*, Leipzig 1892); 3. die 1638 erschienenen *Untersuchungen über zwei neue Wissenschaften*, nämlich die Mechanik und die Lehre von den Ortsbewegungen (in Holland gedruckt!)

Auch Galilei erscheint zunächst als ein echter Vertreter der Renaissance: in seinem Gebrauch der Muttersprache, in seiner Opposition gegen die Autorität des Aristoteles (an den er nur zu Anfang seiner Wirksamkeit angeknüpft hat), in seinem Drängen auf Natur und Erfahrung. „Nur Blinde bedürfen des Führers im offenen und ebenen Lande. — Studiert den Aristoteles, aber gebt euch nicht ganz und gar seiner Autorität gefangen, oder nennt euch nicht Philosophen, sondern Historiker und Gedächtniskünstler. Kommt mit Gründen, nicht mit Texten und Autoritäten, denn wir haben es mit der Welt unserer Sinne, nicht mit einer Welt von Papier zu tun. — In Naturwissenschaften, deren Folgerungen wahr und notwendig sind, können tausend Demosthenes und tausend Aristoteles nicht der Sache zum Trotz wahr machen, was falsch ist.“

Hiernach könnte Galilei als reiner Empirist erscheinen. Und in der Tat lobt er an Aristoteles gerade das, daß er die sinnliche Erfahrung dem Vernunftschluß vorausgehen lasse. Er habe sich zuerst durch Sinne, Erfahrungen und Beobachtungen des Schlußsatzes versichert nnd dann nach analytischer Methode, „wie es in demonstrativen

Wissenschaften gewöhnlich geschieht", die Beweisgründe aufgesucht, die geeignet sind, den Satz a priori zu stützen. In dem letztgenannten liegt die Ergänzung. Galilei begnügt sich nicht mit zusammenhanglosen Einzelerfahrungen, sondern er will, nach Keplers Ausdruck, die „wahren Ursachen" der Dinge entdecken und findet sie, noch bestimmter als jener, im Gesetz, das jede theologische und animistische Erklärung der Natur (z. B. etwa des Magnetismus durch „Sympathie") vollkommen ausschließt. Auch ihn leitet bei seinen Entdeckungen das Prinzip der „Einfachheit" der Natur, allein um diese, die nur von Gott unmittelbar erschaut wird, zu begreifen, bedarf es für uns oft mühseliger Untersuchungen.

Das Hilfsmittel aber, dessen sich die Wissenschaft hierbei bedienen muß, ist nicht etwa die formale Logik, sondern die Mathematik. Wohl ist die Natur, das Universum, das große offen vor uns aufgeschlagene Buch, in dem wir lesen sollen, aber dies Buch kann nur der verstehen, der die Lettern kennt, in denen es geschrieben ist. „Es ist in mathematischer Sprache geschrieben, und die Schriftzüge sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren, ohne deren Hilfe es unmöglich ist, nur ein Wort davon zu verstehen." Die Logik ist wohl dazu geeignet, den Gedankengang zu korrigieren und zu regulieren, aber kein Mittel zur Erkenntnis neuer Wahrheiten. „Beweise lernen wir nicht aus den logischen, sondern aus den mathematischen Büchern." Die Geometrie ist das mächtigste Instrument, den Geist zu schärfen und zum vollkommenen Schließen und Nachdenken tüchtig zu machen, während die Logik nur erkennen lehrt, ob die schon fertigen und gefundenen Schlüsse und Beweise folgerecht sind. „Wer es auch nur einmal erprobt hat, eine einzige Sache vollkommen zu verstehen und in Wahrheit gekostet hat, was Wissen heißt (come è fatto il sapere), der wird erkennen, von wie unendlich Vielem er nichts weiß". Extensiv weiß der Mensch fast nichts, dagegen, intensiv genommen, kommt unsere Erkenntnis „in Geometrie und Arithmetik der göttlichen an objektiver Gewißheit gleich", da sie zulangt, die „Notwendigkeit zu begreifen, über die es eine größere Gewißheit nicht gibt". Wahre Naturwissenschaft besteht demnach in der Verbindung des Experiments mit mathematischem Denken.

Das führt uns weiter zu der Rolle, die der Verstand (bei Galilei gewöhnlich: discorso, seltener intelletto oder ragione) bei dem Zustandekommen wissenschaftlicher Erkenntnis spielt. Was wahr und notwendig ist, weiß sogar ein mittelmäßiger Verstand. Durch ihn lernen wir, weshalb etwas so ist; das aber ist von viel größerem Werte als die bloße Kenntnis der Tatsachen. Der Verstand dringt weiter als die Sinneswahrnehmung, er ergänzt den Mangel der Erfahrung. Die Sinneswahrnehmung allein, ohne die Kontrolle des Verstandes, trügt, wobei jedoch der Irrtum im Urteilen liegt (ganz so später Kant). Der Verstand erst hilft die „Realität" der Erscheinungen feststellen oder ihre Trüglichkeit entdecken. Das beste Beispiel für die Überwindung des Sinnenscheines durch das berichtigende Urteil des Verstandes liegt in der Lehre des Kopernikus. Dieser gehörte nicht zu den „puren", bloß rechnenden, sondern zu den philosophischen Astronomen; er wollte die wahre Verfassung des Weltganzen ergründen, die „unmöglich anders sein kann". Den philosophischen Zug in Kopernikus sieht Galilei in dem Kriterium der „gewissen und notwendigen Ordnung", in die durch jenen das Weltall kam, sodaß nun „das Ganze mit den Teilen auf die wunderbarste Weise zusammenstimmte". Ästhetisch-religiöse Motive (der Sparsamkeit, Weisheit des Schöpfers u. ä.) fehlen zwar auch bei Galilei nicht ganz, aber sie treten noch stärker als bei seinen beiden Vorgängern zurück gegen die rein wissenschaftlichen. Gott und die Natur werden einander fast gleich gesetzt. Jene „Ordnung und Einfachheit" ist für ihn zwar von großer Überzeugungskraft, aber doch nicht so strikt beweisend, wie eine notwendige Demonstration.

Galilei legt ausdrücklich und häufig das Gesetz der Ursächlichkeit aller Wissenschaft zu Grunde. Die wahre Ursache muß sich in allen Folgerungen bestätigen. Die Kennzeichen letzter Ursachen sind Gleichförmigkeit, Einfachheit, Identität. So ist das höchste Ziel der Naturwissenschaft Einheit des Gesichtspunktes, aber in strenger Anlehnung an die sorgfältig beobachteten Tatsachen der Erfahrung und in mathematisch-straffer Schlußfolgerung. Überall sind die verwickelten Erscheinungen der sinnlichen Wahrnehmung in ihre einfachsten Elemente zu zerlegen (metodo risolutivo, wie heute: analytische oder induktive Methode), um dann

aus ihnen die Erfahrungsvorgänge zu erklären, eigentlich „zusammenzusetzen“ (metodo compositivo, wir: synthetische oder deduktive Methode).

Diese Vereinigung von induktiver und deduktiver Methode wendet Galilei nun zur Begründung seiner neuen Theorie der Bewegung an, einer „ganz neuen Wissenschaft von einem sehr alten Gegenstand.“ Die Ableitung seiner Fall- und Wurfgesetze geschieht durch Zurückführung der zusammengesetzten Wirkungen auf einfache, unzerstörbare, beständig und gleichförmig wirkende Ursachen. Die Bewegung wird zur berechenbaren Größe, deren Einheit durch kleinste Zeitteilchen bestimmt wird (Vorbereitung der Differentialrechnung eines Leibniz und Newton). Gegenstand der Naturforschung — und durch unsere Forschung wird die Natur erst entdeckt! — ist das mathematisch Bestimmbare (Meßbare), das Quantitative. „Ursachen“ sind nicht mehr, wie bei den Scholastikern, die „Dinge“ (Substanzen), sondern die Bewegung (die eins ist mit der Ruhe), der Stoß und Gegenstoß der Korpuskeln. So erhalten die obersten Grundbegriffe der Naturwissenschaft, Kraft und Substanz, erst durch die Forschung Galileis einen streng wissenschaftlichen Sinn, indem sie mathematisch meßbar werden. Seitdem erst beginnen die aristotelisch-scholastischen „Formen“, „Zweckursachen“ „verborgenen Qualitäten“, allmählich aus den physikalischen Lehrbüchern zu verschwinden. Was jenseits der quantitativen Bestimmbarkeit liegt, das sogenannte „Wesen“ der Kraft, bleibt uns unbekannt. Daß durch eine solche „qualitas occulta“ nichts erklärt wird, ist für Galilei selbstverständlich. Selbst die Schwere ist für ihn nur ein Name. Das Problem der Substanz, der extensiven Größe hat er weniger verfolgt, ihn hat wesentlich das der intensiven Realität beschäftigt. Die Kraft ist Intensität, das Unendlich-Kleine intensive Größe. Ein unveränderlich Beharrendes ist die Grundlage des Veränderlichen; nur in Beziehung auf ein unbewegt „Angenommenes“ fassen wir die Bewegung auf. Aber es gibt keine Verwandlung des Stoffes, sondern nur eine Umlagerung seiner Teile.

Auf Galileis Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten in seinem *Saggiatore* (1623) hat Natorp (a. a. O. S. 134 ff.) zuerst aufmerksam gemacht, während man bis dahin Descartes (1637) und

Hobbes (1650) als die ersten Verkünder derselben betrachtete. Geruch, Geschmack, Farbe- und Wärmeempfindung haben allein im empfindenden Körper ihren Sitz, sodaß sie, wenn man sich diesen wegdenkt, ebenfalls wegfallen; sie sind daher bloße „Namen“ und entstehen nur durch die Bewegung zwischen den Sinnesorganen und den Gegenständen. Die „ersten“ und realen Eigenschaften, die wir den „Dingen“ notwendig beilegen müssen, sind vielmehr: Gestalt, Zahl und Bewegung.

So werden wir bei Galilei von allen Seiten auf die mechanische Grundauffassung der gesamten Natur geführt. Wenn einer unserer vorzüglichsten Physiker (Helmholtz) es als das Endziel der Naturwissenschaft erklärt hat, alle elementaren Kräfte in Bewegungskräfte, also sich selbst in Mechanik aufzulösen, so hat Galilei dazu den Grund gelegt und dadurch auch für die Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft tatsächlich weit mehr geleistet als diejenigen seiner Zeitgenossen, die sich als „Philosophen“ ausgaben, aber nicht in seine Fernrohre schauen wollten, um sich nicht von den Bewegungen der Planeten überzeugen zu müssen. Wir haben nicht zum wenigsten deswegen Galilei ausführlicher behandelt, als es in den philosophiegeschichtlichen Darstellungen zu geschehen pflegt, weil wir ihn als den eigentlichen Begründer oder doch Wegbahner der neueren Philosophie betrachten, und nicht Baco von Verulam.

§ 9. Baco von Verulam (1561—1628).

Der englische Kanzler Baco kann nicht in strengerem Sinne zu den Begründern der neueren Wissenschaft und somit Philosophie gezählt werden, als der er, namentlich von seinen Landsleuten, noch immer gefeiert wird. Das Gebiet derselben ist vielmehr, wie wir soeben gesehen haben, zuerst von Lionardo, Kepler und Galilei angebaut worden. Baco setzt dagegen zunächst nur fort, was Ramus und seine Schüler (darunter Bacos Landsmann William Temple in Cambridge), was Telesio, Bruno, Sanchez und andere Naturphilosophen der Renaissance begonnen haben. Er hat jedoch ein volleres Bewußtsein von der fundamentalen Umwälzung, die sich gerade durch die in des Menschen Dienst tretende Naturwissenschaft in dem ganzen Kulturideale der Zeit zu

vollziehen beginnt, und macht sich zum Herold dieser neuen Zeit. Sein Charakter als Mensch wie als Denker ist viel umstritten worden, seit *Kuno Fischer* 1856 (2. Aufl. 1875) für ihn auftrat, während *Justus von Liebig* bestritt, daß Baco die Methode der neueren Naturforschung geübt oder gar begründet habe (München 1863), dem dann wieder *Sigwart (Preuß. Jahrb.* 1863 und 1864) entgegnete. Von neueren Arbeiten heben wir: *Heußler, Baco und seine geschichtliche Stellung* (Breslau 1889) hervor. Die vollständigste Ausgabe seiner Werke incl. Briefe nebst Kommentar und Biographie ist die von *Spedding* und zwei anderen englischen Gelehrten (London 1857—72 in 12 Bänden), von denen *Spedding* auch eine kürzere Monographie über *Leben und Zeit F. Bacons* (London 1879) geliefert hat. Ins Deutsche übersetzt ist Bacos Hauptwerk (das *Novum organum*) in der *Philos. Bibliothek.*

I. Leben und Schriften. Francis Bacon (latinisiert Baco), geb. 1561, entstammte zwar einer vornehmen englischen Familie, mußte sich aber als jüngerer Sohn seinen Weg selbst bahnen. Dazu half ihm ein starker Drang nach Ehren, Reichtum und Macht, der begleitet war von einem leidenschaftlichen Trieb nach Erkenntnis. Die erreichte Macht sollte ihm als Mittel zu dem großen Werke einer völligen Erneuerung (Instauratio magna) der menschlichen Wissenschaften dienen, zu dem er sich die Kraft zutraute. Anstatt aber zu diesem Zweck vor allem die Schriften seiner großen Zeitgenossen Kepler und Galilei gründlich zu studieren, stellte er allmählich die Mittel über den Zweck, und in deren Wahl verriet er keine Bedenklichkeit. Um in der Welt emporzukommen, sagt er selbst in seinen *Essays moral, economical and political* (zuerst 1597), müsse man sich den Verhältnissen anbequemen und den Launen der Mächtigen fügen. So rückte er denn schließlich unter Jakob I. zum Lord-Kanzler und Baron von Verulam auf (1618). Aber drei Jahre später wurde er wegen Bestechlichkeit im Dienste des Königs und seiner Günstlinge vom Parlament verurteilt. Vom Könige wird ihm zwar die Strafe erlassen, aber er zieht sich nun von dem öffentlichen Leben zurück und widmet sich in seinen letzten fünf Lebensjahren (1621—26) ganz der Beschäftigung mit den Wissenschaften.

Seine *Instauratio magna* hat Baco nicht vollendet.

Als erster Teil erschien 1620 das schon 1605 im Entwurf unter dem Titel *Cogitata et visa* veröffentlichte, unterdes nicht weniger als zwölfmal umgearbeitete *Novum Organum Scientiarum*, d. h. die dem alten aristotelischen „Organon“ entgegengestellte „neue Logik“; als zweiter 1623 das im ersten Entwurf 1605 herausgegebene Werk *De dignitate et augmentis scientiarum*, eine Art Encyklopädie der Wissenschaften, mit vielen treffenden Bemerkungen über deren noch auszufüllende Lücken. Zu einem dritten, die Naturerklärung betreffenden Teil lagen nur die nach seinem Tode von seinem Sekretär unter dem Titel *Sylva sylvarum* veröffentlichten Materialien vor.

Die Mutter aller Wissenschaft ist die Naturwissenschaft, die man, teils aus übertriebener Ehrfurcht vor den Denkern des Altertums, teils aus falsch verstandenem Religionseifer bisher nicht gebührend gewürdigt hat. Ihre Aufgabe ist: Getreue Interpretation der Natur, um dieselbe beherrschen zu lernen. Denn Wissen ist Macht. Zu diesem Zwecke muß sich der Naturforscher zunächst von allen Vorurteilen („Idolen“ d. i. Trugbildern) befreien. Der erste Teil des *Novum Organum* enthält daher

II. Die Lehre von den Idolen. Baco unterscheidet 4 Arten solcher „Idole“:

1. Die idola tribus d. i. solche, die dem ganzen Menschengeschlechte (tribus) gemeinsam sind. Wir fassen die Dinge viel zu sehr nach unserem menschlichen Maßstab (ex analogia hominis) statt nach dem des Universums (?) auf und sind namentlich geneigt, überall in der Natur Ordnung und Regelmäßigkeit zu erblicken; auch verlieren wir uns gern in Abstraktionen. (Hier beachtet Baco nicht, daß auf Abstrahieren alle Forschung, nicht zum wenigsten die von ihm [siehe unten] so gerühmte Induktion und vor allem die Mathematik beruht, daß die Voraussetzung einer gewissen Gleichmäßigkeit in der Natur die Grundlage aller Gesetzmäßigkeit ist, und daß wir keinen anderen Erkenntnismaßstab als eben den Verstand besitzen, der freilich in Bacos Augen ein „unebener Spiegel“ ist.)

2. Die idola specus, der „Höhle“ (nach dem Gleichnis in *Platos Republik VII.*), sind die Vorurteile, die von der geistigen und körperlichen Individualität des Einzelnen, d. h. seinen ursprünglichen Anlagen und

Gewohnheiten, von Erziehung, Umgang und Lektüre herrühren. Jeder besitzt gleichsam eine besondere Höhle, durch welche das natürliche Licht (der Vernunft) gebrochen und verdorben wird. Noch schwerer zu überwinden sind

3. die Idole des Marktes (fori), womit Baco die durch den menschlichen Verkehr gewissermaßen konventionell gewordene Sprache meint. Sie bildet Wörter für gar nicht existierende Dinge (wie Glück, erster Beweger, Planetensphären), und begünstigt Unbestimmtheit und Unklarheit der Begriffe, an denen der Durchschnittsmensch dann kleben bleibt (Baco beachtet nicht, daß die Sprache die notwendige Geburtsstätte der Gedanken ist). Am gefährlichsten für die Philosophie sind

4. die idola theatri, d. i. die Irrtümer der philosophischen Überlieferung, mag sie nun rationalistischen (Aristoteles), rein-empirischen (Gilbert) oder mystischen (Pythagoras, Plato) Charakter tragen. Selbst Kopernikus und Galilei finden bei Baco keine Gnade; sie gehören zu denen, die alles Mögliche erdichten, wenn es nur in Rechnungen aufgeht. (So gering ist bei diesem Verehrer der Naturwissenschaft das Verständnis für deren mathematische Begründung!) Seine (Bacos) Methode ist weit sicherer, auch erfordert ihre Anwendung — keine besondere geistige Begabung: ähnlich, wie mit Lineal und Zirkel auch der Ungeübte bessere Linien und Kreise zieht, als es der geschickteste Zeichner mit der Hand vermag. Worin besteht nun diese gerühmte Methode? Baco nennt sie

III. Die Methode der Induktion oder Lehre von den Instanzen (Fällen) und behandelt sie in dem zweiten Buche seines Hauptwerkes, das zu dem kritischen ersten die positive Anwendung hinzufügt. Die wahre Methode macht es nicht wie die Spinnen, die alles aus sich heraus spinnen (die dogmatischen Metaphysiker), oder wie die Ameisen, die bloß Stoff sammeln (die reinen Empiriker), sondern sucht ihn durch eigene Kraft zu verarbeiten, wie die Bienen. Sie steigt von den einzelnen Erfahrungen stetig und allmählich zu allgemeineren Sätzen auf. Sie darf sich jedoch nicht damit begnügen, bloß die positiven Fälle (instantiae) der betreffenden Erscheinung aufzuzählen und so eine tabula praesentiae (Tafel vorhandener Eigenschaften) hinzustellen, sondern sie muß auch eine Tafel der negativen Instanzen,

d. h. derjenigen Fälle, in denen die Erscheinung nicht auftritt (tabula absentiae), aufstellen, was Baco sehr umständlich an dem Begriff der Wärme zeigt. Zu diesen zwei Tafeln muß als dritte hinzukommen die der Vergleichungen oder Grade, das will sagen der Fälle, wo das Mehr oder Minder des einen Faktors (z. B. des Lichtes) auch ein Mehr oder Minder des anderen (z. B. der Wärme) hervorbringt. Dann ist eine „erste Weinlese" zu halten; es sind nämlich die Fälle auszuscheiden, die nicht zum „Wesen" oder der „Form" des behandelten Gegenstandes gehören, und aus diesen wieder durch eine zweite Auslese die vornehmsten Fälle, die sogen. prärogativen Instanzen, zu gewinnen, welche die wahren Eigenschaften des gesuchten Begriffs schnell erraten lassen, die übrigens von Baco in nicht weniger als 27 (!) ausführlich behandelte Arten (von den „isolierten" bis zu den „magischen" Eigenschaften) zerlegt werden. So erhält man schließlich die „Form" des betreffenden Dinges und seine Definition. Die „Form" oder das „Wesen" der Wärme z. B. besteht in dem, was sich überall findet, wo Wärme ist, nirgends, wo Wärme fehlt, was stärker oder schwächer vorhanden ist, je nachdem mehr oder weniger Wärme da ist. Als ihre Definition ergibt sich schließlich: eine schnelle Expansivbewegung der aufwärts strebenden kleinsten Teilchen.

Trotz mancher geistvollen Anregungen und treffenden Bemerkungen im einzelnen, bedeutet diese naturwissenschaftliche Methode des Novum Organum als Ganzes doch einen entschiedenen Rückschritt hinter Galilei, der eben zu jener Zeit die Naturwissenschaft von ihren metaphysischen Fesseln löste. Bacos Ziel bleibt, wie er ausdrücklich erklärt: die „Form" oder das „Wesen" der Dinge, ihre „wirkende Natur" (natura naturans), ihren „Ursprungsquell" (fons emanationis) zu entdecken. Wohl identifiziert er gelegentlich diese Form auch mit dem „Gesetze", aber es ist nicht das Gesetz in dem Sinne, wie es die mathematische Naturwissenschaft versteht, sondern im Grunde nur die Substantialisierung der Eigenschaften in einer höheren Eigenschaft oder Wesenheit. Mathematik und Logik sind ihm nur die Mägde der Naturwissenschaft. Auf den Syllogismus sieht er — nach den scholastischen Spitzfindigkeiten allerdings erklärlich — mit Verachtung herab. Er sieht nicht, daß Induktion ohne Deduktion unmöglich ist. Es fehlt

die bei Galilei schon vorhandene Kritik der Sinneswahrnehmungen, ebenso wie die Einsicht darin, daß die Mathematik das einzige Objektivierungsmittel der Natur ist. Die Physik ist ihm demgemäß denn auch gut genug für das bloß Stoffliche in der Natur; das „in höherem Grade Feststehende und Abstrakte", das „Konstante" in der Natur zu finden, wird der Metaphysik, als der trefflichsten aller Wissenschaften, überlassen. So vermag der „Erneuerer der Wissenschaften", trotz aller äußerlichen Bekämpfung des Aristoteles und der Scholastik, doch aus deren Gleisen nicht recht herauszukommen. Er nimmt eine Zwitterstellung ein zwischen der alten Metaphysik und der modernen Naturwissenschaft.

IV. Die Lehre von den Geisteswissenschaften. Die Methode der Induktion gilt für alle Wissenschaften, — nur nicht für das Gebiet der Theologie, die auf göttlicher Inspiration beruht. Die ersten Prinzipien der Religion stehen so fest und undiskutierbar wie die obersten Regeln des Schachspiels! Leichtes Kosten von dem Tranke der Wissenschaft könne zum Atheismus führen; tiefere Züge führen zur Religion zurück. Der Glaube ist edler als die Wissenschaft, Aberglaube allerdings noch unmoralischer und irreligiöser als Unglaube. Um so unglaublicher ein Mysterium ist, desto religiöser ist es, daran zu glauben. Ganz in der Weise der vorgeschrittenen Scholastik werden also Philosophie und Theologie scharf voneinander geschieden.

In der Einteilung und Erörterung der einzelnen Wissenschaften entwickelt das Werk *De augmentis* (s. o.) viele fruchtbare und für das Zeitalter neue Gedanken, ohne daß die philosophischen Grundlagen befriedigen. Die gesamte „menschliche" Wissenschaft, der ‚globus intellectualis', zerfällt in 3 Teile: Geschichte, Poesie und Philosophie, entsprechend den 3 Grundvermögen der menschlichen Seele: Gedächtnis, Phantasie und Vernunft. Die auf das Gedächtnis (!) gegründete Geschichte umfaßt als historia naturalis die Naturgeschichte, wobei der Gedanke einer vergleichenden Anatomie und Botanik, als historia civilis die Geschichte aller Geisteswissenschaften, wobei die Idee einer nationalen Staaten-, sowie einer selbständigen Philosophie- und Literaturgeschichte zum erstenmal angeregt wird. — Die auf die Phantasie gegründete Poesie wird von Baco, in dem man neuerdings den

Verfasser der Shakespeare-Dramen hat sehen wollen, sehr prosaisch als „willkürlich erdichtete Geschichte“ definiert. Sie ist entweder epische oder dramatische oder parabolische (lehrhafte) Poesie. Die Lyrik wird nicht berücksichtigt. Satire, Epigramm und Ode aber gehören zur Philosophie und Rhetorik.

Die Philosophie teilt Baco in die Lehre von Gott, der Natur und dem Menschen ein. Allen dreien liegt als ihr Fundament eine philosophia prima zu Grunde, eine erst zu schaffende Lehre von den allen Wissenschaften gemeinsamen Grundsätzen, wie z. B.: Gleiches zu Ungleichem gibt Ungleiches; was mit dem Dritten übereinstimmt, stimmt untereinander überein; alles ändert sich, nichts vergeht und dergl.: Sätze, die von Baco durch Induktion gewonnen und doch unbedenklich als deren Grundlage und Voraussetzung benutzt werden. — Die Philosophie von Gott oder natürliche Theologie muß sich begnügen, den Atheismus zu widerlegen; das übrige, was nicht durch Wahrnehmung und Vernunft gefunden werden kann, überläßt sie der Theologie (s. o.) — Die Naturphilosophie zerfällt in operative (technische, experimentale) und spekulative, die letztere wieder in Physik (Lehre von der Materie und den wirkenden Ursachen) und Metaphysik (Lehre von den Formen und Zweckursachen), die wir oben schon kennen gelernt haben, die Mathematik (reine und angewandte) bildet nur einen Anhang. — Die Wissenschaft vom Menschen zerfällt in die Lehre vom einzelnen Menschen (philosophia humana) und die Staatslehre (philos. civilis), jene wieder in Psychologie, Logik und Ethik, diese in die Lehre vom geselligen, geschäftlichen und staatlichen Leben: alle diese Zweige wieder mit vielen Unterabteilungen, aber ohne originale Prinzipien.

Die Ethik insbesondere ist die Lehre, wie man sich den aufgestellten Musterbildern am besten nähert. Zwar ist das Christentum weit besser als alle dem natürlichen Lichte der Vernunft entstammende Moralphilosophie, doch halten sich Bacos eigene, übrigens mehr aphoristische als zusammenhängende, Erörterungen von Theologie frei. Sie stehen zumeist in den Essays, die in der Weise Montaignes manche feine Beobachtungen und geistvolle Winke geben. Das tätige Leben geht ihm über das beschauliche, das allgemeine über das Einzelwohl. Um die Seele mit Erfolg zu leiten, muß

man die Charaktere und Affekte studieren; auch die Macht der Gewohnheit, der Erziehung und Lektüre, des Umganges, des Ehrgeizes, der Gesetze muß von der Ethik in Betracht gezogen werden. Einzelheiten s. in der ausführlichen Darstellung des zu § 1 citierten Werkes von *F. Vorländer* S. 251—314. Auf die Staatslehre will Baco in seinem Hauptwerk, einem „Meister der Regierungskunst", wie König Jakob I. (!) gegenüber, dem er es gewidmet hat, nicht näher eingehen.

Baco ist nicht ohne bedeutenden Einfluß auf die Philosophie seiner Landsleute geblieben, insbesondere seine stete Betonung der Erfahrung, sodaß er oft als Erster in der „empiristischen Reihe" der neueren Philosophie dargestellt wird. Zu den grundlegenden philosophischen Denkern gehört er nicht. Dagegen hat er auf manche, wie z. B. auf den Pädagogen Amos Comenius, anregend gewirkt. Sein Kernsatz von der Macht des Wissens, der in diesem Zeitalter der einander Schlag auf Schlag folgenden Entdeckungen und Erfindungen wohl auch einen nüchterneren Kopf als Baco berauschen konnte, spiegelt sich auch wider in dem kurzen, uns erhaltenen Bruchstück seiner Utopie, der *Nova Atlantis,* insbesondere in der Stellung, die er dem „Salomonischen Hause" zuweist, das alle sozialen Probleme mit Leichtigkeit zu lösen vermag. Die Förderung der Naturwissenschaften selbst und ihrer fundamentalen Methode ist anderen zu verdanken.

§ 10. Weitere Entwickelung der naturwissenschaftlichen Methode im 17. Jahrhundert.

Was von Kopernikus und Kepler begonnen, von Galilei für die Physik endgiltig begründet war — eine selbständige und strenge naturwissenschaftliche Methode — ward im Laufe des siebzehnten, des „naturwissenschaftlichen" Jahrhunderts auch auf andere Gebiete übertragen. Die schon von dem Deutschen Vesal (1543) und dem Italiener Fabricio († 1619) geförderte Anatomie und Physiologie ward durch Harveys glänzende Entdeckung vom Kreislauf des Blutes (1628) vollständig umgestaltet, das Herz, der bevorzugte Sitz so vieler animistischer Erklärungen, zu einem einfachen mechanischen Pumpwerk gemacht. Gleichfalls in England wurden von Gilbert die elektrischen und magnetischen Erscheinungen zum erstenmal wissenschaftlich behandelt (1600); freilich nimmt

Gilbert noch eine Beseelung der Materie, so auch eine magnetische Einwirkung der Weltkörper aufeinander an. Das 1590 in Holland zusammengesetzte Mikroskop und das 1609 ebendort erfundene, alsbald von Kepler, Galilei und dem Jesuitenpater Scheiner verbesserte Fernrohr veranlaßte eine Reihe neuer Entdeckungen. Mit Hilfe der verbesserten Astronomie war 1582 auf die Veranlassung Papst Gregors XIII. die bekannte Kalenderreform erfolgt, die, von Kepler vergebens befürwortet, im protestantischen Deutschland erst 1700 durchgeführt ward. 1614 entdeckte Napier die Logarithmen, 1643 erfand Galileis Schüler Torricelli den Barometer, 1654 führte der Deutsche Otto von Guericke die Luftpumpe dem versammelten Reichstage vor, 1679 bestimmte der Franzose Mariotte das Gesetz des Luftdrucks. Auch nördlich von den Alpen entstehen jetzt gelehrte Gesellschaften: die von Paris (1616) und namentlich die Royal Society in London (1667) werden Centralpunkte für das Zusammenwirken der Vertreter der neuen Naturwissenschaft, während die eigentlichen Universitäten im Zwang jesuitischer Neuscholastik oder protestantischer Kirchenordnungen verknöchern.

Doch wir haben nur die für die Weiterentwickelung der naturwissenschaftlichen Methode bedeutsamsten und damit auch philosophisch wichtigsten Erscheinungen zu betrachten. Es sind Gassendi (1592—1655), Boyle (1626—1691), Huyghens (1629—1695) und Newton 1643—1720). Wir lassen diese vier Männer, über deren philosophische Bedeutung sich der Laie am besten in den öfters angeführten Werken von *F. A. Lange* und *K. Laßwitz* orientiert, hier um des sachlichen Zusammenhanges willen hintereinander folgen, obwohl ihre Untersuchungen sich zum Teil mit denen der später besonders zu behandelnden Philosophen Descartes, Hobbes, ja sogar noch Leibniz und Locke verflechten.

1. Am meisten Philosoph, am wenigsten Naturforscher unter ihnen ist Gassendi (Pierre Gassend), Sohn eines provençalischen Landmannes, schon mit dem 16. Jahre Lehrer der Rhetorik (Philologie), mit dem 19. Jahre Professor der Philosophie und Theologie zu Aix. Er hängt noch stark mit der Renaissance zusammen. Von der antiken Skepsis sowie von Vives und Charron beeinflußt, sind seine *Paradoxen Uebungen gegen die Aristoteliker*, schon in Aix geschrieben, aber erst

1624 und 1659 und auch da nur zum Teil gedruckt worden; die drei Bücher insbesondere, welche das kopernikanische System und Brunos Lehre von der Unendlichkeit der Welten vortrugen, hat er auf den Rat von Freunden unterdrückt und nach außen hin dem System Tychos den Vorzug gegeben. Eine heitere und weltmännische Natur, liebenswürdig, gewandt und geschmeidig, wußte er sich überhaupt äußerlich den Forderungen seiner (der katholischen) Kirche anzubequemen und gewann sich dadurch Freiheit des Philosophierens, ja sogar autoritativen Einfluß. Seit 1633 war er Propst zu Digne (in seiner Heimat), kürzere Zeit auch viel gehörter Professor der Mathematik in Paris, wo er 1655 starb. — Seine Haupttat war die Erneuerung der vergessenen und verleumdeten Lehre Epikurs. Das dahinzielende Hauptwerk *De vita, moribus et doctrina Epicuri* (Dijon 1647) reinigte auch den Charakter dieses seines Lieblingsphilosophen von den ihm anhaftenden Flecken (vgl. I § 39); zwei Jahre später folgte das *Syntagma philosophiae Epicuri* (Lyon 1649), in der Form eines Kommentars zum 10. Buch des Laertius Diogenes. Sein eigenes *Syntagma philosophicum* erschien erst nach seinem Tode in den *Opera omnia* (1658).

Gassendis Erneuerung des Epikureismus war jedoch kein bloßes Zurückgreifen auf die Antike in der Manier der Renaissance. Er will vielmehr in seiner Lieblingswissenschaft, der Physik — er war ein Bewunderer Galileis — den epikureisch-lukrezischen Atomismus wiederherstellen. Um mit der Kirche formell auf gutem Fuße zu bleiben, erkennt er allerdings als „erste" Ursache aller Dinge die Gottheit an, die ganze weitere Entwickelung aber hat es nur mit der Materie zu tun, die bei allen Veränderungen gleich bleibt. Sie läßt sich zwar mathematisch ins Unendliche teilen, physisch aber stößt man zuletzt auf nicht weiter teilbare kleinste Teilchen (Atome), substantielle raumerfüllende Individuen, wie bei Demokrit voneinander getrennt durch „das Leere" (den leeren Raum), das dem „Vollen" gegenübersteht. Sie besitzen als solche Härte und Undurchdringlichkeit; die sekundären Qualitäten bleiben auch bei Gassendi außer Betracht. Alles Entstehen und Vergehen beruht auf der Trennung und Verbindung dieser Atome, alle Ursachen sind Bewegungsursachen. Dagegen fehlt die mathematische Bestimmung, ebenso wie der Begriff

der kontinuierlichen Geschwindigkeit. Auch ist die Bewegungsenergie nicht von einem Atom auf das andere übertragbar. Dagegen wird — ein Fortschritt über Descartes hinaus — der Begriff des Moleküls als einer Atomverbindung eingeführt. In der Erklärung einzelner Naturerscheinungen beschränkt sich Gassendi auf die sinnliche Veranschaulichung der empirischen Tatsachen durch die Bewegung der Atome.

Mit diesen streng-naturwissenschaftlichen Sätzen kontrastiert einigermaßen die Ausnahme vom Gesetz des Mechanismus, welche der Propst von Digne nicht bloß für Gott, sondern auch für den dem Menschen von Gott eingepflanzten Geist statuiert, der unkörperlich und unsterblich sein soll, während sein System nur eine materielle, aus Atomen zusammengesetzte Seele kennt. Den Vorteil wenigstens hatte diese Accomodation, daß der Atomismus fortan nicht mehr als schlechtweg gottlos, sondern sogar als mit der Kirchenlehre vereinbar galt. — Neben dem von ihm nach zwei Jahrtausenden wieder erneuerten atomistischen „Materialismus", schlägt in Gassendi übrigens (s. o.) eine skeptische Ader. Er macht auf die Grenzen des Naturerkennens aufmerksam und zeigt, daß die Gegner des Materialismus, ebensowenig wie dieser, das Hervorgehen des Empfindenden aus dem Empfindungslosen zu erklären vermögen. In seinen *Disquisitiones Anticartesianae* (1643) — wie auch in den von Descartes veröffentlichten und bei diesem (s. § 11) zu erwähnenden Objectiones — kritisiert er scharfsinnig dessen Cogito, ergo sum; im Gegensatz zu Descartes will er sich an die Erfahrung halten, die ihren Ursprung aus den Sinnen nimmt und aus deren Einzelvorstellungen der Verstand dann allgemeine macht.

So bekämpften denn auch nach seinem Tode seine Anhänger, die sogenannten Gassendisten, im Namen der Erfahrung die Cartesianer, die ihrerseits das reine Denken auf ihre Fahne geschrieben hatten. Einig waren beide in ihrem Gegensatz gegen die Scholastik, die sich unter Leitung der Jesuiten an den katholischen Universitäten behauptete. Mit Gassendi befreundet war der gelehrte Pater Mersenne in Paris, der Mittelpunkt eines Gelehrtenkreises, dem auch Descartes und Hobbes angehörten. Er gab einen Kommentar zur Genesis heraus, in dem alle Einwürfe der Atheisten und Naturalisten widerlegt sein sollten, aber mehr Fleiß auf

ihre Zusammenstellung als auf ihre Widerlegung verwendet war. In der Physik sucht Mersenne zwischen seinen Freunden Gassendi und Descartes zu vermitteln.

2. Durch Gassendi angeregt war auch der Engländer Robert Boyle (1626—1691), der in seinem *Chemista scepticus* (1661) die Chemie als Erkenntnis der stofflichen Zusammensetzung der Körper begründete und in seinem Traktat *De ipsa natura* (1682), obwohl persönlich gläubig, ja zur religiösen Grübelei neigend, gegen die übliche Personifikation der Natur auftrat. Zwar hat Gott die Welt und die Atombewegung geschaffen und kann in den Lauf der Natur eingreifen, aber nachdem sie einmal geschaffen, soll der Mensch sie wie ein regelmäßig funktionierendes Uhrwerk, einen „kosmischen Mechanismus" betrachten. Den geheimnisvollen „Kräften" der Mystik und der Naturphilosophie eines Paracelsus u. a. ist damit ebenso ein Ende bereitet, wie den „substantiellen Formen" des Aristoteles und der Scholastik. Auch Descartes' „feine Metaphysik" lehnt der englische Empiriker ab; er will lieber Experimente und Fragen als kühne Behauptungen und Lehrmeinungen vorbringen.

Boyles philosophische Haupttat neben der ersten Grundlegung einer wissenschaftlichen Chemie, die nicht zur Herstellung von Lebenselixieren, sondern zur Erkenntnis von Tatsachen betrieben werden soll, ist die Aufstellung seiner „Korpuskularphilosophie." Nach dieser gibt es nur eine einzige, allen Körpern gemeinsame Materie, mit den Eigenschaften einer ausgedehnten und undurchdringlichen, aber teilbaren Substanz. Durch die ihr von Gott anerschaffene Bewegung entstehen kleine und kleinste Körperchen (corpuscula) von bestimmter Größe, Gestalt und Lage, die zu zusammengezetzten sekundären Körpern (Molekülen) sich mischen oder zusammentreten können. Farbe und Geschmack dagegen u. a. „sekundäre Qualitäten" — Boyle wendet zuerst den Ausdruck in diesem Sinne an, wie er denn überhaupt in der Geschichte der philosophischen Terminologie (*Eucken* S. 94) bedeutsam ist — sind nur in unserer Sinnesempfindung begründet. Boyle aber will keine Psychologie treiben, sondern sich mit der Welt nur befassen, wie sie „am Abend des vorletzten Schöpfungstages gewesen sei."

Diese allgemeinen Prinzipien werden dann in reicher Mannigfaltigkeit auf die spezielle Chemie, Physik und

Medizin angewandt. Boyle hat uns, anstatt der vier Elemente des Aristoteles und der drei „Prinzipien" der Alchemisten, den modernen Begriff des Elements als des keiner weiteren Zerlegung fähigen Stoffes gebracht. Seine Einzeluntersuchungen über die mechanische Natur von Wärme, Magnetismus und Elektrizität, über die Oxydationsprozesse der Metalle, die chemische Zusammensetzung der Atmosphäre gehören in eine spezielle Geschichte der Naturwissenschaften; gegen die damals übliche Ansicht in der Medizin bewies er, daß die Wirkung der Arzneimittel nicht von deren besonderen „Kräften", sondern von ihrem jeweiligen Zusammenwirken mit dem betreffenden Organismus abhänge.

Zu Boyles Zeit herrschte — ein Rückschlag gegen die einseitige Religiosität der Puritaner — in England reges wissenschaftliches Leben, gerade mit Bezug auf die Naturwissenschaften. Auch Boyle, ein Mann von vornehmer Abstammung opferte sein ganzes Vermögen der Wissenschaft. Er stiftete u. a. eine gelehrte Gesellschaft, welche seine Korpuskulartheorie verbreiten und — von dem Vorwurf des Atheismus reinigen sollte.

3. Der Niederländer Huyghens (1629—1695, Mitglied der Pariser Akademie von 1666—1681) ist in der Geschichte der Naturwissenschaften epochemachend vor allem durch seine Erfindung des Pendels (1657), die Formulierung der Stoßgesetze und seine Undulationstheorie (1678), die, zunächst durch Newtons größere Autorität aus dem Felde geschlagen, heute (in angemessener Modifizierung) allgemein anerkannt ist. Die Grundlehre, die er auf die Theorie des Lichtes und der Schwere anwendet, ist die rein kinetische Korpuskulartheorie, die in ihm ihren Höhepunkt erreicht. Seinen Atombegriff übernimmt er zunächst von Gassendi, aber, obwohl weniger „Naturphilosoph" als dieser, geht er doch wissenschaftlich-methodischer zu Werke. Die wahre Philosophie muß alle Wirkungen in der Natur „per rationes mechanicas" erklären, nicht bei den sinnlichen Wahrnehmungen verharren, sondern sie zu mechanischen, mathematisch formulierten Prinzipien objektivieren, die sich dadurch bewähren, daß „die aus jenen Prinzipien gezogenen Folgerungen" als „vollständig mit den Erscheinungen im Einklang" nachgewiesen werden. Es ist die von Kopernikus, Kepler und Galilei erneuerte hypothetische Methode Platos, die

in diesen Worten verkündet wird. Huyghens geht über Gassendi hinaus, indem er ihn durch Galileis Bewegungsbegriff verbessert; des letzteren Lehre aber vervollkommnet er, indem er sie von den einzelnen und einfachen Körpern auf die Gesamtheit aller, in Wechselwirkung miteinander stehenden, Körper überträgt. Die Energie ist durch den Weltäther von Atom zu Atom, von Körper zu Körper übertragbar, und alle Veränderung in der Natur entsteht durch Atombewegung. Die Summe der Bewegungsgröße und die Summe der Energie erhält sich.

4. Isaak Newton, am Weihnachtstage 1642, nach unserer Zeitrechnung 5. Januar 1643, in dem Dorfe Woolsthorpe im östlichen England geboren, war als Knabe still und in sich gekehrt und machte in den Schulwissenschaften wenig Fortschritte, erlernte dagegen die gesamte Mathematik fast spielend und erfand schon mit 21 Jahren die Fluxionsrechnung. 1669 Professor in Cambridge, seit 1671 auch Mitglied der Royal Society, veröffentlichte er erst 1687 seine große Entdeckung von der allgemeinen Gravitation, auf die ihn bekanntlich ein vom Baume fallender Apfel (schon 1665) zuerst gebracht haben soll, in dem Werke: *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1713 in 2. Auflage mit der methodisch wichtigen, längeren Vorrede seines Schülers Cotes, 1726 in 3. Auflage; deutsch von *Wolfers,* Berlin 1872). Später zum Kgl. Münzmeister ernannt und mit Ehren überhäuft, starb er 1727. In den letzten Jahren hatte er sich stark mit mystischen Studien beschäftigt.

Newtons Bedeutung für die Geschichte der Philosophie beruht nicht auf seinen naturwissenschaftlichen Einzelentdeckungen, selbst nicht auf jener größten, worin er übrigens in seinem Landsmann Hooke (1635—1703) einen Vorläufer besitzt, sondern auf deren methodischer Begründung. Auch er erscheint zunächst, wie Galilei, als bloßer Empiriker. „Hypothesen," sagt er am Schlusse seines großen Werkes, „bilde ich nicht. Alles nämlich, was nicht aus den Erscheinungen gefolgert wird, ist als Hypothese zu bezeichnen; und Hypothesen, seien es nun metaphysische oder physikalische oder solche von verborgenen Eigenschaften oder mechanische, sind in der Experimentalphilosophie nicht am Platze. In dieser werden die Sätze aus den Erscheinungen abgeleitet und durch Induktion verallgemeinert. So hat man die Undurchdringlichkeit, die Beweglichkeit, die Stoßkraft

der Körper, die Gesetze der Bewegungen und der Schwere kennen gelernt.“ Es „genügt“ ihm, daß die Schwerkraft „wirklich existiert und nach den von uns auseinandergesetzten Gesetzen wirkt und zur Erklärung aller Bewegungen der Himmelskörper und unseres Meeres ausreicht.“ Aber diese ängstliche Scheu vor Hypothesen bezweckt bei Newton nur die Entfernung aller unsicheren und unklaren Vorausannahmen aus dem Gebiete der experimentellen Naturwissenschaft oder, wie er nach dem Sprachgebrauch der Zeit sich ausdrückt, der Philosophie. Der Abweisung der „substantiellen Formen“ und „verborgenen Eigenschaften“ gilt der erste Satz seines Werkes. Statt dessen will auch er, wie die „Neueren“, „die Naturerscheinungen auf mathematische Gesetze zurückführen“. Daher der Titel seines Werkes: *Mathematische Prinzipien der Naturphilosophie.* „Unsere Absicht ist es,“ fährt jener erste Satz fort, „die Mathematik auszubilden, soweit sie sich auf Naturwissenschaft (philosophia) bezieht.“ So will er, trotz jener buchstäblichen Verwahrung gegen die „Hypothesen“, nichts anderes, als was Kopernikus, Kepler, Galilei und Huyghens wollten: nachdem er aus den Bewegungserscheinungen die Naturkräfte gefunden hat, aus diesen Kräften, d. i. aus den Prinzipien der Mechanik „mittelst mathematischer Sätze“ alle übrigen Erscheinungen, zuletzt das ganze Weltsystem, die Bewegungen der Planeten, Kometen, des Mondes und des Meeres ableiten.

Er kämpft zwar für Anschauung und Erfahrung und will nur die letztere lehren, aber er begründet sie nicht durch die sinnliche Wahrnehmung, sondern durch das reine, will sagen mathematische Denken. Daraus, daß man Zeit, Raum, Ort und Bewegung nur nach ihrer Beziehung zum sinnlich Wahrnehmbaren (sensibilia) auffaßt, „entstehen gewisse Vorurteile, zu deren Beseitigung es zweckmäßig ist, sie in absolute und relative, wahre und scheinbare, mathematische und gewöhnliche Größen zu scheiden.“ Er verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß er durch Ausdrücke, wie „Anziehung“, „Stoß“, „Streben gegen den Mittelpunkt“ die Art oder Weise der Wirkung oder die Ursache oder den physikalischen Grund erklären oder den Centren, die viel mehr mathematische Punkte seien, wirklich physikalische Kräfte zuschreiben wolle: er betrachte diese Kräfte nicht

physice, sondern bloß mathematice (nach ihrer mathematischen Seite). So sind seine Begriffspostulate (leges), welche die Begriffe der Masse, Ursache, Kraft, Trägheit, Raum, Zeit, Bewegung festsetzen, die Grundbegriffe der modernen Naturwissenschaft und Newton deren erster Systematiker geworden.

Aber Newton führt diese rein mathematische Theorie nicht bis zu ihren letzten Konsequenzen durch. Zwar durch die Erfindung der Fluxionsrechnung hatte er die unendlich kleinen Veränderungen in den räumlichen Ausdehnungen und in den Geschwindigkeiten während eines Zeitmoments in Rechnung gezogen, sodaß nun das Gesetz der Wechselwirkung der Körper unmittelbar mathematisch formuliert werden konnte. Aber gerade seine große Entdeckung, daß die Bewegungen der Himmelskörper sich durch dieselbe Schwerkraft erklären lassen, die wir als die Ursache des Falles der Körper auf unserer Erde betrachten, verleitete den Mann, der das stolze Wort gesprochen, er „erdichte keine Hypothesen", zu der einen Hypothese von einer immateriellen Centralkraft, die der Materie als Grundeigenschaft anhängt und in die Ferne wirkt.

Und damit verband sich bei ihm auch eine andere Gedankenreihe. Er hatte eine „Physik des Himmels" geschaffen. Eine Welt lag vor ihm, ohne Willkür und Wunder, aber auch ohne Zweck und Absicht, rein auf sich selbst ruhend, sich selbst erhaltend. Aber geriet er damit nicht auf die Bahn des Materialismus und Atheismus, wie der neuen Naturwissenschaft von ihren orthodoxen Gegnern vorgeworfen wurde? In der Tat bedrängte diese Sorge sein aufrichtig frommes Gemüt. Da bot sich ihm nun in eben jener Theorie einer fernwirkenden Centralkraft ein Ausweg zu dem Gedanken, daß die Wechselwirkung der Körper im letzten Grunde auf einem geistigen Prinzip, dem Willen Gottes beruhe, für den der gesamte Naturmechanismus nur ein Mittel zur Erfüllung seiner Zwecke ist. Das Gebiet des Wissens ist hier zu Ende, das Gebiet des Glaubens tritt in seine Rechte. Die mechanische ordnet sich freiwillig der teleologischen Weltanschauung unter. Wir werden diesen Gedanken in der deistischen Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts wieder begegnen. Sie gehören dem Menschen Newton an, nicht dem Begründer der mathematischen Physik, dem Systematiker der natur-

wissenschaftlichen Prinzipien. Nur als solcher aber hat er, wie seine Vorgänger Kepler, Galilei, Huyghens, Bedeutung in der Geschichte der Philosophie.

Doch wir haben uns nun, in der Zeitfolge zurückgehend, der Philosophie im engeren Sinne wieder zuzuwenden.

Zweite Periode.

Die Zeit der grossen dogmatischen Systeme.

(Descartes. Hobbes. Spinoza. Leibniz.)

Auf das Zeitalter der neuen Ideen und der Begründung der modernen Naturwissenschaft folgt die Zeit des philosophischen Systematisierens. Im Gegensatz zu den divergierenden Strömungen der Übergangszeit, entsprechend dagegen der teils vorausgehenden, teils gleichzeitigen naturwissenschaftlichen Konzentration, beginnt nun auch die philosophische. War in den Männern der neuen Naturwissenschaft an die Stelle der stürmischen Erregung der beginnenden Neuzeit die zielbewußte methodische Arbeit getreten, so sucht man jetzt, voll des durch die Renaissance geweckten Vertrauens auf die menschliche Vernunft, nach einem p h i l o s o p h i s c h e n Gedankenmittelpunkt, einem obersten Prinzip, bei dem man ausruhen könne, und das zugleich alle die neuen Vorstellungen in systematischen Zusammenhang zu bringen fähig sei. Damit eigentlich nimmt erst die Geschichte der neueren Philosophie (im engeren Sinne) ihren Anfang. Ihr Begründer ist der Franzose Descartes.

Kapitel III.

Descartes (1596—1650).

§ 11. Descartes' Leben und Schriften.

a) *Leben.* Für die philosophische Entwickelung des Descartes ist auch sein Leben wichtig, dessen Hauptzüge er selbst in seinem *Discours de la méthode* dargestellt hat und das dann von seinen Landsleuten oft (von Baillet bereits 1691, nicht weniger als drei „Eloges" aus dem Jahre 1765), in deutscher Sprache am anziehendsten von *Kuno Fischer* (Bd. I seiner Gesch. d. n. Phil.) geschildert worden ist.

René Descartes, geboren 1596, entstammte einem Adelsgeschlecht der Touraine. In seinem stets zart und schmächtig gebliebenen Körper lebte ein reger Geist. Bereits auf der berühmten Jesuitenschule zu La Flèche, wo er 1604—12 seine Schulbildung erhielt, glänzte er durch seine Leistungen. Aber die „Philosophie", die ihm dort geboten wurde, schien ihm nur ein „Mittel, in wahrscheinlicher Weise über alle Dinge zu reden und sich von den weniger Gelehrten bewundern zu lassen." Angezogen und befriedigt fühlte sich sein nach Sicherheit der Erkenntnis dürstender Geist nur von der strengen Methode der Mathematik. Kurze Zeit (1612/13) warf er sich dann, übersättigt von der toten Buchgelehrsamkeit, in den Strudel des Pariser Gesellschaftslebens, kehrte jedoch bald wieder zu seinen Studien zurück und lebte 1614—16, obwohl zu Paris, in völliger Zurückgezogenheit, um darauf von neuem in die große Welt hineingerissen zu werden. 1617 nimmt er im holländischen, später im bayrischen Heere (unter Tilly) Kriegsdienste, kämpft 1620 bei Prag mit gegen den Winterkönig, dessen Tochter Elisabeth später seine Schülerin wird, verläßt dodann den Kriegsdienst und macht mehrjährige Reisen surch einen großen Teil Europas, führt 1624 eine Wallfahrt nach Loretto aus, die er fünf Jahre vorher der Jungfrau Maria gelobt hatte, wenn ihm seine Zweifel gelöst würden, und lebt 1625—28 wieder in Paris, wo es ihm (wohl als einzigem unter den bedeutenden Franzosen) nicht gefällt. Von nun an widmet er sich ganz der Wissenschaft. Die nächsten zwei Jahrzehnte (1629—49) bringt

er — einige Reisen nach Frankreich, England und Dänemark abgerechnet — in Holland zu, dem Lande, welches damals allein, wenn auch in beschränktem Maße, Denk- und Religionsfreiheit gewährte. Von dort aus veröffentlichte er 1637—44 seine wichtigsten Schriften (s. u.). Gemäß seinem Wahlspruche: Bene vixit, qui bene latuit, hat er in dieser Zeit an dreizehn verschiedenen Orten seinen Wohnsitz aufgeschlagen, mit befreundeten Gelehrten einen ausgedehnten schriftlichen Verkehr pflegend, der namentlich durch den gelehrten Mersenne (S. 55) vermittelt wurde. Trotz aller Vorsicht entging er dennoch den Angriffen katholischer und protestantischer Orthodoxen nicht (seine Lehre wurde z. B. zu Utrecht als atheistisch verboten), fand aber reichliche Entschädigung in der wachsenden Ausbreitung seiner Philosophie. 1649 siedelte er, den dringenden Bitten der gelehrten Königin Christine von Schweden folgend, nach Stockholm über, konnte aber das rauhe Klima und die veränderte Lebensweise im „Lande der Bären, des Eises und der Felsen" nicht vertragen und starb bereits am 11. Februar 1650.

b) *Schriften.* Am 10. November 1619, während er zu Neuburg an der Donau in den Winterquartieren lag, verspürte der junge Descartes in sich den Durchbruch eines neuen methodischen Grundgedankens: nur das anzunehmen, was „klar und deutlich" gedacht werde, zur Einfachheit zurückzukehren, ganz von vorne anzufangen. Der Durchführung dieser seiner „analytischen" Methode in Mathematik, Philosophie und Naturlehre galt fortan sein Leben, insbesondere von seiner Übersiedelung nach Holland ab. Die Resultate seiner Forschungen veröffentlichte er jedoch zunächst noch nicht, weil er „Ruhe über alles liebte" und als Katholik die Inquisition fürchten mußte, die soeben ihre Macht an Galilei bewiesen hatte. Und, als ihre Veröffentlichung erfolgte, geschah dies nicht ohne allerlei Reverenzen vor der alleinseligmachenden Kirche; „er streute", wie sein erster Biograph sagt, „der Inquisition Sand in die Augen". Erst 1637 gab er, auf Drängen seiner Freunde, (anonym) seine *Essais philosophiques* heraus, enthaltend 1. den Discours de la méthode, die erkenntnistheoretische Grundlegung, sodann dessen Anwendungen: 2. die Dioptrik 3. die Meteorologie und 4. seine Begründung der analytischen Geometrie (1643

lateinisch unter seinem Namen herausgegeben). — Eine vollständige Darstellung seiner Philosophie gaben 1641 die — der orthodoxen Pariser Sorbonne gewidmeten — *Meditationes de prima philosophia* und (1644) die *Principia philosophiae.* Den ersteren waren als Beilage die brieflichen Einwürfe (objectiones) philosophischer Gegner, darunter Gassendi und Hobbes, und deren Beantwortung (responsiones) beigegeben. Die letzte von Descartes selbst (1649) veröffentlichte Schrift war die bereits 1646 für seine gelehrte Freundin, die Prinzessin Elisabeth aus dem philosophenfreundlichen Hause Pfalz[1], niedergeschriebene Abhandlung über die Gemütsbewegungen *(Traité des passions de l'âme).* Erst geraume Zeit nach seinem Tode (1677) wurde der — von ihm aus Furcht vor dem Schicksale Galileis bei seinen Lebzeiten zurückgehaltene — u. a. die kopernikanische Theorie lehrende Traktat *Le monde* herausgegeben, noch später (1701) die wichtigen *Regulae ad directionem ingenii* sowie die *Inquisitio veritatis per lumen naturale.* Manches vorher Ungedruckte hat Foucher de Careil 1859 und 1868 herausgegeben.

Descartes' Schriften sind seit ihrem ersten Erscheinen häufig, in Einzel- wie später in Gesamtausgaben (französisch und lateinisch), ediert worden. Die letzte französische Gesamtausgabe ist die von *V. Cousin* 1824—26; doch ist eine neue, seitens der großen Pariser Akademie, im Erscheinen begriffen. Mehrere seiner Schriften hat *Kuno Fischer* ins Deutsche übersetzt (Mannheim 1863), alle außer den *Regulae v. Kirchmann* in der *Philos. Bibliothek* (1870). Die ziemlich zahlreiche Literatur s. bei Überweg. Einzelne besonders wertvolle Schriften werden unten noch Erwähnung finden. Dem Andenken an Descartes hat 300 Jahre nach seiner Geburt die *Revue de Metaphysique et de Morale* eine besondere Nummer mit wertvollen Beiträgen gewidmet (Bd. IV. Juli 1896).

[1] Ihr Bruder Karl Ludwig wollte Spinoza nach Heidelberg ziehen, ihre Schwester Sophie war die Freundin von Leibniz.

§ 12. Das erkenntnistheoretische Kriterium.

Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie. Marburg 1882. — Ders., Die Entwickelung Descartes' von den ‚Regeln' bis zu den ‚Meditationen' 1896 (Archiv f. Gesch. d. Philos. X. 10—28). — E. Cassirer, Descartes' Kritik der mathemat. und naturwissenschaftl. Erkenntnis. Diss. Mbg. 1899.

1. Der Ausgangspunkt von Descartes' Philosophieren ist am deutlichsten in den *Regulae ad directionem ingenii* zu erkennen. Diese seine Jugendschrift stellt zwar historisch nur eine Vorstufe zu seinen späteren metaphysischen Grundsätzen dar, dasjenige Stadium nämlich, in dem er sich 1619—28 befand, aber die ihm eigentümliche Methode, die nach seinem eigenen Zeugnis (vgl. § 11) um diese Zeit schon festgestellt war, ist ihrem Grundgedanken nach bereits vollständig in den „Regeln" enthalten, ja in reinerer Gestalt als in der späteren Metaphysik.

Nie und nirgends noch in der Philosophie der christlichen Völker war mit solcher Energie nach einem festen, von aller Autorität freien Angelpunkt der Erkenntnis gestrebt worden, als es hier geschah. Einmal im Leben, sagt Descartes, muß jeder, der ernstlich nach Wahrheit strebt, sich die Frage vorlegen: Was ist menschliche Erkenntnis, und welches sind ihre Grenzen? Ihre Beantwortung ist möglich, denn wir brauchen nur die Grenzen dessen zu bestimmen, was wir in uns selbst finden. Will man die Wahrheit erforschen, so muß man zunächst den Intellekt selbst prüfen. Das Universum der Dinge ist im Universum des Geistes enthalten. Die Wissenschaften bestehen ganz und gar in der Erkenntnis des Geistes, diese aber bleibt „eine und dieselbe" bei aller Verschiedenheit ihrer Gegenstände. Wie dieselbe Sonne alle Gegenstände erleuchtet und nicht von ihnen ihr Licht erborgt, so auch die eine allgemeine menschliche Erkenntnis (universalis sapientia). Worin liegt aber diese Einheit stiftende und damit Licht spendende Kraft der Erkenntnis? Allein in ihrer Methode, durch die sie die Dinge in „gewisse Ordnungen" stellt, „so wie sie vom Intellekt erfaßt werden", und eben dadurch in durchgängige gedankliche Verknüpfung miteinander bringt.

Muster solcher methodischen Erkenntnis sind Geometrie und Arithmetik; diese sind die zuverlässigsten

und durchsichtigsten von allen Wissenschaften, sie „haben ein Objekt, wie wir es suchen“, das durch seine Einfachheit und Klarheit von selbst einleuchtet; wie ja alle Wahrheit „klar und einfach ist“. Die Mathematik zeigt uns den einzig richtigen Weg, der zur Erforschung der Wahrheit führt. Der „ganze Kunstgriff“ besteht darin, daß wir, wie es in der analytischen Geometrie geschieht, Unbekanntes als bekannt annehmen, von dem dann das in Frage Stehende in streng methodischer Stufenfolge, auch das Bekannte, „als ob es unbekannt wäre“, abzuleiten ist. Es ist also nicht die oftmals trügliche Erfahrung, sondern die Methode der Deduktion, worauf es in erster Linie ankommt. Zwar ist auch die Induktion nicht zu entbehren, aber sie führt nicht bloß zur Deduktion hin, sondern setzt eine solche auch bereits voraus. Die wahre Einsicht hat sich zwar an der Erfahrung zu bewähren, allein sie beruht auf der notwendigen Verknüpfung der Begriffe. Deren Quell aber ist der reine Verstand (mens pura), der „aus dem Lichte der Vernunft allein entspringt“. Er heißt auch wohl „geistige Anschauung“ (intuitus mentis), denn die allerersten Wahrheiten erschauen wir mit unmittelbarer Evidenz, die den Gegenstand in „einem und demselben Akte“ begreift. Vorbild ist auch hier die Methode der Mathematik. Von diesen ersten Elementen anhebend, schafft dann die Deduktion eine kontinuierliche, nirgends unterbrochene Kette von Erkenntnissen. Jene universalis sapientia liegt allem Wissen, die universale Mathematik aller Erkenntnis von Maß und Ordnung, wie sie in der Astronomie, Musik, Mechanik und Optik geübt wird, und die besonderen Wissenschaften des Quantitativen wiederum aller Erkenntnis des Qualitativen zu Grunde. Das erkenntnistheoretische Kriterium ist es, das unseren Philosophen zu seiner mechanischen Auffassung aller Naturvorgänge („Bei mir geschieht alles in der Natur auf mathematische Weise“) führt, das ihn von Bacos Experimentalmethode grundsätzlich scheidet.

2. Dieselben erkenntnistheoretischen Grundgedanken kehren nun auch in Descartes' späteren Werken: dem Discours, den Meditationen, den Prinzipien, der Recherche und den mathematisch-naturwissenschaftlichen Schriften, wieder. Auch hier heißt es wiederholt: einmal im Leben müssen wir alle überkommenen Lehrmeinungen von uns

abwerfen und auf neuem Fundamente ein völlig neues Gebäude unseres Wissens aufrichten. Die Vernunft verlangt gänzlich unbezweifelte Gewißheit, bisher aber gibt es nichts in der Philosophie, was zweifellos gewiß wäre. Die Sinne täuschen uns oft — man denke nur an das Träumen —, und selbst mit der Gewißheit des mathematischen Denkens könnte uns ein allmächtiger Dämon betrogen haben, wenigstens was die Übereinstimmung desselben mit den Gegenständen außer uns betrifft. Allein Descartes will kein Skeptiker sein. Er zweifelt nur, um zur Gewißheit zu gelangen. Der Zweifel, das sokratische Wissen, daß man nichts weiß, setzt (vgl. Augustin I, § 56) schon einen Vernunftbegriff der Wahrheit voraus. Es verlangt ihn nach einem unzweifelhaft sicheren Ausgangspunkte. Und diesen findet er allein im Selbstbewußtsein. Sein berühmter Satz *Cogito ergo sum* (*Je pense, donc je suis*) ist für ihn nicht der dogmatische Schluß, der er seiner sprachlichen Form nach zu sein scheint, sondern nur der methodische Ausgangspunkt. Absolut gewiß, bei allem Zweifel, bleibt, daß ich denke, daß ich ein denkendes Wesen bin (une chose qui pense). Das aber weiß ich nicht durch einen künstlichen Syllogismus, sondern durch unmittelbare „Erfahrung", durch eine „Intuition des Geistes", durch das „natürliche Licht" meiner Vernunft, durch eine „klare und deutliche Vorstellung" (perception claire et distincte).

In diesem lumen naturale, das so scholastisch klingt, aber erkenntnistheoretisch gemeint ist, und in dem noch häufiger von ihm gebrauchten Terminus der klaren und deutlichen Vorstellung haben wir das eigentliche Kriterium des Descartesschen Philosophierens zu erblicken. Alle Dinge sind Vorstellungen. Aber nur, was „klar und deutlich" erkannt wird, kann als wahr gelten. Und nur, was wahr ist, ist. Nur das klare und deutliche Vorstellen erzeugt wahres Wissen und damit das wahre Sein. „Klar" nennt Descartes eine Vorstellung, die dem Geiste gegenwärtig und offenkundig (manifeste) „deutlich" eine solche, welche genau und von allen anderen Erkenntnissen unterschieden ist. Freilich kommen wir mit dieser, *Princ. I* 45 gegebenen, Definition nicht viel weiter. Bedeutung bekommt sie erst durch die mathematischen und physikalischen Beispiele, die dazu gegeben werden, durch den

Hinweis auf die auch auf die Metaphysik anzuwendende mathematische Methode, die als das erste Muster der klaren und deutlichen Erkenntnis bezeichnet wird.

3. Mit dem *Discours de la méthode* zugleich erscheinen die *Geometrie,* die *Meteorologie* und die *Optik.* Nicht das geringste der philosophischen Verdienste Descartes' besteht in der Anwendung seiner erkenntniskritischen Grundsätze auf die von ihm in eifriger eigener Forschung geförderten Gebiete der Mathematik und Naturwissenschaft.

a) Arithmetik und Geometrie heißen Beispiele für die Grundwissenschaft der Erkenntnis. Die Grundmethode beider, die Verknüpfung von Größen, ist die Methode alles wissenschaftlichen Denkens überhaupt. Voraussetzung aller Größensetzung ist der Begriff der Dimension, in dem erweiterten Sinne der Gleichartigkeit, die uns zuletzt auf die Einheit als die „gemeinsame Natur" alles Vergleichbaren führt. Das Einfache ist überhaupt die erzeugende Bedingung des Zusammengesetzten, wie der Punkt die der Linie. Der Begriff des Maßes stellt die Verbindung zwischen dem reinen Denken und der sinnlichen Anschauung her. (So wird allerdings der eigentümliche Wert der reinen Anschauung verkannt, und die räumlichen Verhältnisse der Geometrie werden dem Rechnen und Zählen der Arithmetik untergeordnet.) Die mathematischen Gebilde (Figuren und Zahlen) sind, auch wenn sie nicht „außer uns" existieren sollten, wie Descartes mit Schärfe gegen Gassendi und Hobbes erklärt. Anders denken hieße „der Vernunft den Mund verschließen", „meine Physik aber erstrebt nichts sehnlicher als möglichst große Annäherung an die reine Mathematik". Die Idee des Dreieckes muß vorher vorhanden sein, wenn wir ein sinnlich Gegebenes als Dreieck erkennen sollen. Die objektive Geltung der Mathematik hängt von ihrer Naturwirklichkeit nicht ab.

b) Anderseits findet die Mathematik erst in der Naturerkenntnis ihre Erfüllung. Der Gegenstand der Natur, der Körper, wird zunächst (*Princ. II* 4 ff.) durch rein mathematische Merkmale, nämlich allein durch seine Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, bestimmt. Der Faktor der Empfindung wird ausgeschaltet, und mit ihm die sinnlichen Qualitäten der Härte, Farbe, Schwere u. s. w. Die mit den Sinnen nicht mehr wahr-

nehmbaren Korpuskeln, auf welche Descartes schließlich seine Materie zurückführt, sind, ebenso wie die Atome Demokrits, rein geometrische Begriffe. Aber das Problem der besonderen Wirklichkeit (Bestimmtheit) der Körper im Raum ist nicht mit den Mitteln der reinen Mathematik allein zu lösen. Es kommt der Begriff der Bewegung, als der Ortsveränderung, hinzu, der allerdings durch Logik (Kategorie der Veränderung) und Geometrie (Ort) schon vorbereitet erscheint. Alle Veränderung in der Natur ist nur Bewegung, Veränderung der räumlichen Verteilung innerhalb desjenigen konstanten Quantums, das wir als Universum bezeichnen. Das Grundgesetz der Erhaltung der Bewegungsgröße gilt für alle „möglichen" Welten, die „Gott erschaffen könnte". Innerhalb derselben werden dann alle Naturerscheinungen ganz mechanisch durch Stoß und Druck erklärt, die jedoch nicht naiv sinnlich, sondern rein begrifflich, als Ausgleich zwischen den Bewegungsgrößen benachbarter Raumstellen zu denken sind. Die Wechselwirkung zwischen den sogenannten „Dingen" wird demnach nicht mit den Mitteln der sinnlichen Empfindung erklärt, sondern in rein geometrischer Anschauung konstruiert. So ist Descartes' scheinbarer Materialismus in Wirklichkeit wissenschaftlicher Idealismus.

4. Er hat das Verdienst, zum erstenmal eine Mechanik nicht bloß des Himmels, sondern auch der Erde und zwar nicht nur der anorganischen, sondern auch der organischen Natur bis an die Grenze der Bewußtseinsfunktionen, versucht zu haben. Nicht nur die Astronomie, sondern auch die Physiologie soll eine durchaus mechanische Wissenschaft sein, in der eine „Seele" keinen Platz hat. Descartes war einer der ersten, die sich für Harveys Entdeckung (§ 10) erklärten und sie auf das Gebiet der Nervenphysiologie anwandten; er gibt bereits eine Beschreibung von Reflexbewegungen. Mit den Männern der Renaissance teilt er den Grundsatz, daß alle Naturerscheinungen auf die einfachsten und einleuchtendsten Prinzipien zurückzuführen seien, mit den Begründern der Naturwissenschaft die quantitative Auffassung der Natur. Wohl bezeichnet er der Kirche gegenüber seine mechanische Evolutionstheorie als eine nur „mögliche" Art der Entwickelung, wohl steht am Ende der Reihe das Prinzip der Unwandelbarkeit Gottes, aber dieser Gott ist bei ihm nur ein deus ex machina, ein Notbehelf. Tatsäch-

lich sind die Gesetze der Natur mit denen der Mechanik identisch, wie er ausdrücklich erklärt. Zu einer Zeit, wo — es war am 4. September 1624 — die Verbreitung der Korpuskulartheorie vom Pariser Parlament bei Todesstrafe (!) verboten wurde, mußte Descartes, wenn er die Möglichkeit des Wirkens behalten wollte, die Wahrheit verschleiern. Aber trotz der theologischen Floskeln, die er seinen Sätzen anzuhängen für gut befindet, ist er im Grunde durchaus modern, in der Auffassung und auch der Sprache. 1640 in einen literarischen Streit mit den Jesuiten verwickelt, bittet er seinen Freund Mersenne brieflich, ihm ein scholastisches Kompendium zu nennen, da er seit zwanzig Jahren keinen Scholastiker gelesen habe! Den Mut des Reformators freilich besaß er nicht.

Wie hoch man auch die Behauptung des Selbstbewußtseins als einziger Quelle aller Realität werten möge, so liegt Descartes' eigentliche Bedeutung doch nicht in dieser Erneuerung des Augustinischen Gedankens von der Selbstgewißheit des denkenden Ich, sondern in der Vertiefung, die er mit Hilfe seiner Kritik der Erkenntnis den Prinzipien und Methoden der mathematischen Naturwissenschaft gegeben hat. Daß er sich in der Ausführung vielfach vergriff und durch voreilige, aber bei dem damaligen Stande der Wissenschaften erklärliche Hypothesen berechtigte Angriffe zuzog, tut der Klarheit seines erkenntniskritischen Grundprinzips, das ihn zum Begründer der neuen Philosophie macht, keinen Eintrag. Schlimmer war, daß er selbst das letztere im weiteren Verlauf seiner Untersuchungen von metaphysischen Gesichtspunkten überwuchern ließ.

§ 13. Descartes' Metaphysik.

1. *Verdunkelung des erkenntniskritischen Grundprinzips.* Es rächt sich nun, daß Descartes, in stolzem Vertrauen auf die reine Geistigkeit des Intellekts, die sinnliche Anschauung (imagination) von der Begründung der Wissenschaft ausgeschlossen, als unreine Erkenntnisquelle verdächtigt hatte. Will man die Begriffe gänzlich von der sinnlichen Erfahrung sondern, so bleiben sie leer. Diese aber, die sich nun einmal nicht wegabstrahieren läßt, schleicht sich dann an falscher Stelle ein und zerstört die Einheit der Erkenntnis. Das

zeigt sich auch bei Descartes, und zwar schon in seiner Physik.

Sein Begriff des Körpers als der bloßen Ausdehnung bleibt zu einseitig im Mathematischen haften, er dringt nicht genügend in das Wesen der Dynamik ein. Ihm fehlt das Denkmittel der intensiven Größe, zu dem doch schon Galilei vorgedrungen war, und damit die Begriffe der Stetigkeit, der Gleichförmigkeit, der Krafterhaltung, und die moderne Würdigung des Zeitbegriffs (vgl. *Cassirer* a. a. O.). Nun aber äußert sich der Rückschlag von seiten der vernachlässigten Anschauung. Indem die Realität allein durch die räumliche Gestalt bestimmt wird, wird der Raum zum „Ding, das keines anderen Dinges zu seiner Existenz bedarf", wie die Definition der Substanz in den *Prinzipien* (I 51) lautet, und die Bewegung aus einem erzeugenden Begriffe zu einer Eigenschaft dieses Dinges, desgleichen die Ruhe aus einem bloßen Beziehungsbegriff zu dem absoluten Zustand eines starren Ganzen.

So wird das Sein, das so viel wie „wahr sein" bedeutete (§ 12), wieder zum Dasein, das nicht bloß durch den platonischen (I, § 21), sondern durch Descartes' eigenen Idealismus bereits überwunden war. Der Gedanke wird verdinglicht. Das ursprünglich rein erkenntnistheoretisch gemeinte Cogito ergo sum erfährt nun seine Wendung ins Dogmatische, indem das reine Selbstbewußtsein (Ich) zur Sache (chose qui pense), das Kriterium zur Substanz gemacht wird. An Stelle des reinen Denkens tritt die Sache, die nicht bloß denkt, sondern die auch urteilt, will und fühlt(!), für die dann schließlich (6. Meditation) auch der Name, die „Seele" (l'âme), hinzukommt.

Damit verbindet sich ein Herabgleiten von der streng wissenschaftlichen Auffassung, die mit Glück das Beispiel der astronomischen Sonne gegenüber dem trüglichen Schein der Sinnensonne und das von dem Stücke Wachs, welches trotz aller äußeren Veränderung ein gedehntes, biegsames oder bewegliches Etwas bleibt, verwandt hatte, zu der ganz offenen Berufung auf den gesunden Menschenverstand und die unmittelbare „Erfahrung" der „Nichtphilosophen". Eine von dem Bewußtsein unabhängige, vor aller Erkenntnis vorhandene Welt des Wirklichen erscheint. Gegen die von ihm selbst begründete mathematische Gesetzlichkeit werden

jetzt die physischen Realitäten und Einzelvorgänge ins Feld geführt, die „Tatsachen“ der äußeren Wirklichkeit, deren wirkliche und wahrhafte „Existenz“ die sinnliche Erfahrung uns gewährleistet. Diese aber setzt bekanntlich äußere, körperliche Gegenstände voraus, von denen sie ihre Eindrücke erhält, wie das Wachs seine Form vom Siegel oder Petschaft. So wird die erleuchtende Sonne der universalen Erkenntnis, von der wir hörten (§ 12, 1), zum bloßen Spiegel irgend welcher äußeren Dinge; der monistische Idealismus verfällt wieder in den Dualismus des naiven Vorurteils. Die soeben erst festgestellte Einheit der Erfahrung wird zerrissen in die Zweiheit von Subjekt und Objekt, Ich und äußerer Natur, reinem Denken und sinnlicher Anschauung. Der letzteren (imagination) wird das gesamte Gebiet des Materiellen und damit der Naturwirklichkeit zugewiesen, während dem ersteren (intellection) schließlich nur die „innere“ Erfahrung und die metaphysischen Probleme, d. h. vor allem die Lehre von Gott und der Seele, anheimfallen.

2. *Gotteslehre.* In den ersten Meditationen war ganz folgerichtig auch die Existenz Gottes bezweifelt worden: auch sie sei zu prüfen. Die dritte aber unternimmt dann — zum erstenmal wieder seit Anselm (I, § 60) — ausdrücklich einen Beweis für Gottes Dasein. Die Tatsache, daß ich ein höchst unvollkommenes und abhängiges Wesen bin, bringt in mir notwendig die Idee eines allervollkommensten und völlig unabhängigen Wesens hervor. Daraus folgt aber nach dem Gesetze der Kausalität dessen Existenz. Denn ich unvollkommenes Wesen könnte die Idee Gottes unmöglich fassen, wenn sie nicht von ihm selbst in mich gelegt wäre, wenn nicht hinter meiner „formalen“ Realität in der Tat die höhere, „objektive“ Realität Gottes stände. Dazu kommt dann der alte ontologische Beweis, der aus dem bloßen Begriffe eines ens perfectissimum auf dessen Dasein schließt. Wie ich zu der Vorstellung dieses unendlichen Wesens komme, untersucht Descartes nicht; ihm genügt, daß sie da ist.

Weil mich nun Gott nicht kann täuschen wollen, so kann er mir auch die Fähigkeit, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, zu keinem anderen Zwecke verliehen haben, als um sie zu gebrauchen. So wird jetzt (Medit. IV) sogar das Kriterium selbst, die klare und deutliche Erkennt-

nis aus der Wahrhaftigkeit Gottes abgeleitet. Weil Gott der Urheber aller Dinge (de toutes choses) ist, so ist er auch der Urheber der „ewigen" Wahrheiten, die doch auch — quelque chose sind. Und weil ich Substanz bin, so muß mein unendlicher Urheber erst recht Substanz und zwar die wahre, unendliche Substanz sein. Das Unendliche, bei Galilei methodisches Erkenntnisprinzip, erhält bei Descartes eine positive Bedeutung nur durch seine Beziehung auf Gott. „Ich habe vom Unendlichen stets nur gesprochen, um mich ihm zu unterwerfen, nicht um zu bestimmen, was es sei oder nicht sei."

Mit religiös-sittlichen Problemen wird Gott übrigens von Descartes gar nicht in Verbindung gebracht, sondern nur mit der Natur. „Ich verstehe jetzt unter der Natur nichts anderes als Gott selbst oder vielmehr die Ordnung, welche Gott in die geschaffenen Dinge gelegt hat" (Medit. VI), was dann wieder zu der wissenschaftlichen Naturauffassung (vgl. § 12) zurückführt. Überhaupt bricht doch auch in diesen theologisch-metaphysischen Erörterungen der erkenntniskritische Grundgedanke gelegentlich immer wieder durch, sodaß die Begründung auf Gottes Wahrhaftigkeit wenigstens in den Meditationen schließlich doch nur als eine Verstärkung des Kriteriums erscheint. „Gott vermag alles, was ich klar und deutlich erkenne." Der wahre Grund für unsere Gewißheit von Gottes Dasein sind „die wahrhaften Ideen, die mit mir geboren sind, und von denen die hauptsächlichste die von Gott ist." (Freilich ein Zirkelschluß, da ja Gott selbst wieder „Urheber" der Ideen ist!)

Das Abweichen von den erkenntniskritischen Pfaden ist auch hier veranlaßt durch das Bestreben, dem „wirklichen" Sein, der „Existenz" der Dinge eine stärkere Gewähr zu schaffen, als es durch das „reine Denken" geschieht. Die Folge ist, daß dies letztere oder die Vernunft (raison) bei ihm einen schwankenden, unbestimmt schillernden Sinn erhält, bald die streng-mathematische Ableitung, bald die metaphysische (aus dem Selbstbewußtsein und den angeborenen Begriffen), bald die theologische (aus der Gottesidee) bedeutet; weshalb denn auch die Meditationen gelegentlich zu den „sicheren und unzweifelhaften" Wissenschaften nicht bloß die Arithmetik und Geometrie, sondern auch „die anderen Wissenschaften von dieser Art" zählen.

3. *Die Seele und ihr Verhältnis zum Körper.* Wenn es auch streng genommen nur ein Wesen gibt, das zu seiner Existenz keines anderen bedarf, nämlich Gott, so erhält der Terminus Substanz doch noch eine weitere Bedeutung. Unter allem Geschaffenen nämlich gibt es wiederum nur zwei Dinge, die zu ihrem Dasein nichts anderes als Gottes Beistand bedürfen: der Geist (die Seele) oder die denkende und der Körper oder die ausgedehnte Substanz. Beide sind nur zufällig im Menschen miteinander verbunden; an sich haben sie nichts miteinander gemein, bedürfen sie einander nicht. Modifikationen des ersteren sind: Fühlen, Wollen, Urteilen, Begehren; des zweiten: Lage, Gestalt, Bewegung. Der Geist ist immateriell, absolut einheitlich, unteilbar, der Körper materiell und nur „in gewisser Weise" unteilbar. So tritt ein ausgesprochener Dualismus zwischen Körper- und Geisteswelt hervor; Spiritualisten wie Materialisten haben sich daher auf Descartes berufen. Eine gewisse Vermittlerrolle spielen die „Lebensgeister" (esprits animaux), die, aus kleinen Blutteilchen entstanden, was vom Körper angeregt ist, fortsetzen und so das Geistige hervorrufen. Ja, derselbe Philosoph, der in seiner Erkenntnistheorie das Selbstbewußtsein zum Kriterium und Quell aller Wahrheit gemacht hatte, materialisiert dies Bewußtsein in seiner durch und durch physiologischen Psychologie („De l'âme") so weit, daß er einen Seelen„sitz" und zwar „hauptsächlich" in der Zirbeldrüse annimmt, weil diese im Gegensatz zu den meisten anderen Gehirnteilen unpaarig ist. Die Lebensgeister stoßen die Zirbeldrüse an und reizen so die Seele zur Empfindung, die diesen Stoß ihrerseits erwidert! Nur der Mensch übrigens besitzt eine Seele. Die Tiere sind bloße Maschinen, ihre Empfindungen bloße Reflexbewegungen.

Von der empirischen Psychologie Descartes', die viele Einteilungen und manche anregende Gedanken bringt, sei nur das Wichtigste erwähnt. Mit der Theorie der Erkenntnis in Verbindung steht (und kommt deshalb schon in den „Meditationen" vor) die Einteilung der Vorstellungen (idées) in: 1. angeborene, wenn auch von uns erst zu entwickelnde, wie z. B. die des Denkens, der Wahrheit und — des Dinges; 2. von außen kommende, die sinnlichen Wahrnehmungen; 3. von uns selbst gemachte oder erfundene, wie die

Phantasievorstellungen von einem Flügelrosse, den Sirenen u. ä. In dem reinen Denken ist die Seele allein tätig, die Imagination dagegen bedient sich sinnlicher, körperlicher Bilder. Neben den „Ideen“ erzeugt die Seele Urteile, die aus den Empfindungen hervorgehen, Affekte, Willenserscheinungen. Die Möglichkeit des Irrtums wird daraus abgeleitet, daß der unbeschränkte Wille weiter strebt, als der beschränkte Verstand ihm zu folgen vermag. Da aus dem Geiste nur „klare und deutliche“ Vorstellungen entspringen können, so werden die Leidenschaften, wie alle dunklen und verworrenen Vorstellungen, auf körperliche Einflüsse zurückgeführt. Ihnen entgegen entstehen die „geistigen Erregungen“ nur aus der Seele; sie sind jedoch, so lange als die Seele mit dem Körper verbunden ist, von sinnlichen Lust- und Unlustgefühlen begleitet. Alle Affekte lassen sich auf sechs Grundformen zurückführen: Erstaunen, Liebe und Haß, Begierde, Freude und Kummer.

4. Eine zusammenhängende Ethik hat Descartes, anscheinend aus Scheu vor weiteren Angriffen der Theologen, nicht aufgestellt. Im dritten Kapitel des Discours erklärt er, sich selbst folgende drei Maximen zur Richtschnur für sein Handeln gemacht zu haben: 1. Folge den Gesetzen, Sitten und der Religion deines Landes und schließe dich im übrigen den vernünftigsten und gemäßigtsten Ansichten an. 2. Sei in deinen Handlungen konsequent, selbst auf die Gefahr des Irrtums hin. 3. Beherrsche dich selbst und halte dich an dich selbst, nicht an äußere Dinge. In dem gleichen Sinne, wie der letzte Satz, sind gelegentliche Äußerungen, die später in Briefen an die Prinzessin Elisabeth und die Königin Christine vorkommen, gehalten. Sie erinnern an die Anschauungen der jüngeren Stoa (Seneca, Epiktet). Vor allem kommt es darauf an zu erkennen, was in unserer Gewalt steht und was nicht; auch dies leistet uns die „klare und deutliche“ Erkenntnis. Der Hochsinn (générosité) ist der Schlüssel aller Tugenden, die Erkenntnis Gottes und der Unendlichkeit der Welt die höchste aller Erkentnisse, die geistige Liebe (amor intellectualis) zu Gott das edelste aller Gefühle.

§ 14. Nachwirkungen des Cartesianismus. Der Occasionalismus (Geulincx) und Malebranche. Pascal.

Bouillier, Histoire de la philosophie Cartésienne. Paris, 3. Auflage 1868.

1. *Unmittelbare Nachwirkungen.* Die cartesianische Philosophie — das latinisierte Cartesius verdrängte in der Gelehrtensprache der damaligen Zeit bald die ursprüngliche Namensform — zog bei ihrer Vielseitigkeit viele in ihren Kreis: durch ihren methodischen Zweifel die freieren Geister, durch ihre mechanischen Prinzipien die Männer der Naturwissenschaft, durch ihre Gottes- und Seelen-Metaphysik die Theologen; die letztere Seite freilich überwog. Namentlich in Frankreich und den Niederlanden gewann sie zahlreiche Anhänger, deren Namen man bei *Erdmann (Grundriß II,* § 268) findet. Von Holland aus, wo u. a. Balthasar Bekker in seiner *Betoverde Weereld* (1691) aus der Lehre von der Unmöglichkeit eines geistigen Einflusses auf den Körper die Unmöglichkeit alles Zauber- und Hexenwesens folgerte, verbreitete sich die neue Lehre auch nach Deutschland; nicht bloß in Herborn und Duisburg, wo der Solinger Johann Clauberg (1622—1665) lehrte, sondern auch in Marburg, Gießen, Berlin, Frankfurt a. O., Bremen, Halle, Altorf, Leipzig, Tübingen, Jena fand sie Eingang. Von Frankreich aus ward sie auch nach Italien, der Schweiz und England verpflanzt, hier jedoch bald durch den Lockeschen Empirismus verdrängt. Die berühmten Häupter der französischen Kirche, Fénélon und Bossuet, zeigten sich wohlwollend, noch mehr die Jansenisten und die Kongregation vom Oratoire (s. u. bei Malebranche). In dem jansenistischen Port-Royal unterrichtete man in der Logik nach dem auf cartesianischen Grundsätzen beruhenden Lehrbuch *Arnaulds, L'Art de penser* (1662). Auch in aristokratische Kreise, ja selbst in die Zirkel geistreicher Damen fand Descartes' Lehre Eingang. Freilich setzte sich andererseits auch der Widerstand der Jesuiten, die sie als kalvinisch, und der holländischen Calvinisten, die sie als jesuitisch bekämpften, nach des Philosophen Tode fort; in Rom kam sie 1663 auf den Index.

Bei den selbständigeren Denkern unter ihren Anhängern erlitt jedoch die Philosophie Descartes' mehrfache Modifikationen. Die Kritik heftete sich insbesondere

an zwei schwache Punkte des Systems: 1. das Verhältnis der absoluten zur endlichen Substanz, also Gottes zur Welt, und 2. das Verhältnis der beiden unvollkommenen Substanzen, Geist und Körper zueinander. Bedeutsam wurde in dieser Hinsicht besonders die Stellungnahme zweier Männer, des Niederländers Geulincx und des Franzosen Malebranche.

2. Arnold Geulincx, geboren 1625 zu Antwerpen, seit 1646 Professor an der katholischen Universität Löwen, ward als Cartesianer angefeindet, trat zum Protestantismus über und wurde Professor in Leyden, wo er schon 1669 an der Pest starb. Sein Hauptwerk Γνῶθι σεαυτόν oder *Ethica* erschien 1665, seine *Metaphysica* erst 1695. Eine neue sorgfältige Ausgabe seiner Werke verdanken wir seinem Landsmanne Land (3 Bde., Haag, 1891—1893), der auch eine Monographie über ihn (Haag 1895) verfaßt hat.

An sich, folgert Geulincx konsequent aus Descartes' Dualismus, kann weder der Körper die Seele noch diese jenen beeinflussen. Daß trotzdem dieser Einfluß tatsächlich besteht, z. B. in unseren willkürlichen Bewegungen und unwillkürlichen Sinneswahrnehmungen, ist ein Wunder und wird von Gott bewirkt, der beide bei Gelegenheit miteinander verbindet. Doch nimmt der „Occasionalismus" des Geulincx ein solches jedesmaliges Einzeleingreifen des Allmächtigen nur an einzelnen Stellen an; im allgemeinen ist von Gott Vorsorge für eine ständige Einwirkung, eine Korrespondenz von Geist und Körper getroffen, die, wie zwei von demselben Mechaniker gleich gearbeitete und gleich gestellte Uhren, in stetig einander korrespondierendem Gange bleiben. — Die Ethik, welche der neue Calvinist weit mehr als der vorsichtige Descartes ausbildete, lehrt ganz folgerichtig eine völlige Ergebung in den Willen Gottes. Demut ist die höchste Tugend.

3. Noch weiter in dieser Richtung geht Nicolas Malebranche (1638—1715). 1638 zu Paris geboren, zart und kränklich, daher von Jugend auf zurückgezogen lebend, trat er 1660 in die Kongregation des Oratoriums ein, eine Vereinigung von Männern, welche Wissenschaft und Kirche zu versöhnen suchten und statt Aristoteles und Thomas Augustin und Plato studierten. Durch die Lektüre Descartes' für diesen gewonnen, widmete sich der junge Malebranche bald ganz dem Studium der

Philosophie und Mathematik. 1674 erschien sein Hauptwerk *Recherche de la vérité* (von dem er selbst noch sechs Ausgaben erlebte), 1688 seine *Entretiens sur la métaphysique et sur la réligion*; daneben verfaßte er noch eine Reihe anderer, meist theologischer Schriften. Die meisten sind in der Ausgabe von *Jules Simon*. (Paris 1871, 4 Bde.) abgedruckt.

Mit Descartes unterscheidet Malebranche fünf Vermögen des Menschen, drei auf das Erkennen bezügliche: Sinn, Imagination, Verstand, zwei mit dem Wollen verbundene: die Neigungen und die Leidenschaften. Mit Descartes lehrt auch er, daß nicht die Sinne, sondern nur das reine Denken uns über das Wesen der Körper belehrt, das nicht in den rein subjektiven sekundären Qualitäten, sondern bloß in der Ausdehnung liegt. Das Wesen des Geistes dagegen besteht im reinen Denken oder dem Verstande. Sein erstes Objekt ist Gott, das unendliche Sein, das absolut Intelligibele, welches alle Vollkommenheiten, somit auch Ausdehnung (die „intelligibele Ausdehnung") besitzt, und von dem alle Körper nur Limitationen oder Modifikationen sind. Gott ist sein eigener Gegenstand und sein eigener Zweck. In ihm sind alle Wahrheiten, also auch alle Dinge ihrer Idee nach enthalten. Die Idee eines Dinges (hier zeigen sich die platonischen bezw. neuplatonischen Einflüsse seiner Kongregation) ist nichts anderes als seine Teilnahme (participation) an der göttlichen Vollkommenheit. Die Ideen sind die notwendigen und ewigen Urbilder der Dinge. Nicht die Menschen erzeugen sie, sondern unsere gesamte Erkenntnis stammt von Gott. Wie der Raum der Ort der Körper, so ist Gott *der Ort der Geister*, er steht mit jedem von ihnen in Verbindung. Die Dinge *wahrhaft* erkennen heißt daher sie *in Gott*, im Lichte der göttlichen Ideen *sehen*. Die Ideen sind klar und deutlich, die sinnlichen Vorstellungen dunkel und verworren. Ebenso, wie unser Erkennen von Gott stammt, ist auch unser *Wollen* nur ein Mitgezogenwerden von der Liebe, mit der Gott liebt, all unser Streben daher im Grunde *Liebe* zum Unendlichen, zum höchsten Gut, zur Glückseligkeit, die allein in Gott liegt. In der Lehre von den dem reinen Geiste entstammenden Neigungen und den durch die Bewegung der (körperlichen) Lebensgeister daraus entstehenden Leidenschaften stimmt Malebranche mit Descartes, in der

Lehre vom Verhältnis zwischen Leib und Seele mit dem Occasionalismus überein. Auch für ihn sind die natürlichen Ursachen nur Gelegenheitsursachen (causes occasionelles) für das göttliche Wirken; daß z. B. eine Lufterschütterung zum Tone oder zur Lichterscheinung wird, ist an sich unbegreiflich und nur als göttliches Wunder zu fassen. Es gibt streng genommen nur eine einzige Ursache, nämlich Gott; alle endlichen Geister sind nur Modi der göttlichen Substanz, die unser Bewußtsein und unseren Willen lenkt. Indes braucht Gott nach Malebranche überall die einfachsten Mittel, sodaß wir die Natur wissenschaftlich zu erkennen vermögen. Die Bewegung wird der an sich nur Ausdehnung besitzenden Materie von Gott mitgeteilt, und nur durch diesen von einem Körper auf den anderen übertragen. In unserem Erkennen sollen wir bloß demjenigen zustimmen, dem man die Zustimmung nicht ohne innere Vorwürfe der Vernunft versagen kann. Der letzte Maßstab für den frommen Gelehrten bleibt freilich der religiöse Glaube. Zur Erklärung des Irrtums und der Sünde zwar sieht Malebranche sich genötigt, eine gewisse Freiheit des menschlichen Willens anzunehmen. Aber die Befreiung vom Irrtume, die zusammenfällt mit der Erlösung von der Sünde, ist Gottes Werk.

So paaren sich bei ihm Rationalismus und Mystik, ähnlich wie bei dem von ihm als „Atheist“ verabscheuten „misérable“ Spinoza, nur daß bei Spinoza der erstere, bei dem französischen Pater die letztere den Grundton abgibt. Spinoza erblickte, wie Malebranche einmal sagt, Gott im Universum, er selbst dagegen das Universum in Gott.

4. Eine eigentümliche Gestalt gewann die mystische Fortbildung des Cartesianismus in Blaise Pascal (1623 bis 1662) aus Clermont. Schon als Jüngling ein berühmter Mathematiker, ward er durch Überanstrengung seines frühreifen Geistes zum Überdruß an aller Wissenschaft geführt. Von Asketenstimmung erfüllt (er trug einen Bußgürtel auf dem Leibe), kam er zu den Jansenisten von Port Royal, den Vertretern der letzten größeren Reformbewegung in der französischen Kirche, die im Geiste Augustins auf religiös-sittliche Vertiefung drang. Seine berühmten *Lettres à un provincial* (1656/7) waren eine glänzende Vernichtung der jesuitischen Probabilitätsmoral; die unvollendet gebliebenen *Pensées (sur la réligion)* sollten eine große Apologie des Christentums werden.

Einig mit Descartes ist Pascal im Kampf gegen die Autoritätssucht, in der Auffassung der Seele als einer von der Maschine des Körpers völlig verschiedenen Substanz, und in dem Glauben an die Unendlichkeit der Welt; auch für Galileis Lehre von der Erdbewegung trat er gegenüber den Jesuiten energisch ein. Päpstliche Verordnungen vermögen nichts gegen die Natur der Dinge. Dreht die Erde sich wirklich um sich selbst, so wird die ganze Menschheit nicht imstande sein, sie daran zu hindern. Auch Pascal vertritt die Ansicht, daß durch die Anwendung der Mathematik auf das Naturerkennen die in beständigem Fortschreiten begriffene menschliche Wissenschaft entsteht. Aber diese ganze Wissenschaft, die „Naturphilosophie", ist ihm — „nicht der Mühe einer Stunde wert"!

Denn philosophische Beweise können zwar allenfalls zu einem abstrakten göttlichen Wesen, einem „Gott der Wahrheit" führen, aber nicht zu dem Gott der Liebe, nach dem das geängstigte und liebebedürftige Herz verlangt. Religion beruht allein auf dem Gefühl, sie ist die unmittelbare Erfahrung Gottes im Herzen. Könnte man Pascal in dieser Beziehung als einen Vorläufer Rousseaus bezeichnen, so bildet er in anderer das gerade Gegenstück zu ihm. Alles Natürliche erscheint ihm als gottlos, alle Menschen hassen sich von Natur, der Starke ist der Herrschende, auch das Eigentum eine nur durch Gewalt aufrechterhaltene bürgerliche Einrichtung, wie denn die ganze menschliche Gesellschaft auf Eigenliebe, Heuchelei und Gewalt gebaut ist. Aber aus diesem Leben des Elends und der Widersprüche rettet uns nicht die natürliche Vernunft — „erniedrige dich, ohnmächtige Vernunft! schweige, blödsinnige Natur!" — sondern einzig und allein die göttliche Gnade und der Glaube an die biblische Offenbarung. Zu diesem Glauben muß die Sinnlichkeit, wenn nötig, durch Gewöhnung (Weihwassernehmen, zur Messe gehen.) gebracht werden; auch verschmäht Pascal die himmlischen Belohnungen und die Strafen der Hölle als Motiv desselben nicht. Bei etwaiger Unsicherheit über unser Schicksal nach dem Tode biete der Glaube in jedem Falle die größere Sicherheit.

So hebt sich in Pascal die Philosophie, wenn man von einer solchen sprechen will, selbst auf. Ganz andere Konsequenzen zog aus Descartes' Lehre der Skeptiker

Bayle; doch ziehen wir vor, denselben erst an der Spitze der französischen Aufklärungsphilosophie zu behandeln (§ 33). Zunächst haben wir uns mit dem zweiten großen Systematiker des 17. Jahrhunders zu beschäftigen, dem erst in neuerer Zeit recht gewürdigten Engländer Thomas Hobbes.

Kapitel IV.

Thomas Hobbes (1588—1679).

§ 15. 1. Leben und Schriften. 2. Grundstandpunkt und Grundbegriffe.

Das Hobbes-Studium ist, in Deutschland wenigstens, erst neuerdings in Fluß gekommen durch die Arbeiten von Ferdinand Toennies, der auch mehrere Werke von Hobbes (s. u.) zum erstenmal nach den Original-Manuskripten ediert hat. Eine gute, knappe Gesamtdarstellung gibt Toennies, Hobbes' Leben und Lehre, Stuttgart 1896 (Frommanns Klassiker der Philos. II.) Von englischen Darstellungen vgl. Robertson, Hobbes. London 1886, von dänischen Larsen (Kopenhagen 1891), von französischen Lyon (Paris 1893).

1. *Leben und Schriften.* Hobbes' Leben erstreckt sich über einen 91jährigen Zeitraum. Als Sohn eines Landpfarrers am 5. April 1588 geboren, frühreif, bezog er schon mit 15 Jahren die Universität Oxford, deren puritanischer Geist und nominalistisch-scholastische Lehrweise den begabten Jüngling schon damals abstieß. Von 1608 bis 1628 war er Hofmeister und Reisebegleiter, später Privat-Sekretär und Hausfreund des ihm gleichalterigen Lord Cavendish, fand dabei jedoch Muße genug zu ausgedehnten Studien. 1628 gab er aus politisch-konservativem Interesse eine Übersetzung des Thukydides (mit Abhandlung) heraus. Von 1631 an erzog er den Sohn seines einstigen Zöglings, wie er denn überhaupt bis an sein Ende ein Freund der freidenkenden Grafenfamilie blieb; er bereiste mit ihm Frankreich, wo er mit dem Mersenneschen Kreis, und Italien, wo er mit Galilei bekannt ward. In diesen Jahren begann er sein System zu entwerfen. Als Vorläufer desselben, zugleich zur Verteidigung des bedrängten Königtums, schrieb er 1640 seine „Anfangsgründe des Natur- und Staatsrechtes *(Elements*

of Law natural and politic)", die erst zehn Jahre später unter verändertem Titel ohne sein Wissen herausgegeben wurden, in ihrer echten Gestalt erst 1888 durch Toennies. Dann verließ er infolge der politischen Unruhen die Heimat, um die nächsten elf Jahre in Paris, im Verkehr mit befreundeten Gelehrten, wie Mersenne und Gassendi, zu leben; auch Descartes lernte er dort kennen. 1642 erschien zuerst der dritte Teil seines Systems, das Epoche machende Buch *De Cive* (Paris, 1647 in erweiterter Gestalt zu Amsterdam). Von 1645 an unterrichtete er eine Zeitlang den vertriebenen Prinzen von Wales (späteren König Karl II.) in der Mathematik. Mit Cromwells Republik versöhnte er sich innerlich bald, da ihm die einheitliche Staatssouveränität an sich wichtiger war als ihre Form. In diesem Sinne verfaßte er für seine Landsleute (daher in englischer Sprache) sein großes Werk *Leviathan* (London 1651). Der dem Buche Hiob entlehnte Name des Tieres, „dem kein anderes gleich ist", bedeutet den von der Kirche völlig losgelösten weltlichen Staat, der auch die Erziehung in seine Hand nehmen, z. B. die Universitäten verweltlichen soll. Das Buch erregte, trotzdem Hobbes noch nicht sein letztes Wort darin gesprochen, einen Sturm der Entrüstung bei den Geistlichen aller Bekenntnisse. Sein Verfasser ward als „Vater der Atheisten" vom Hofe des „Königs im Exil" verwiesen. Dagegen konnte er jetzt, im Winter 1651/2, nach England zurückkehren und unter der Republik in Ruhe und Frieden seinen Studien leben: anfangs zu London im Verkehr mit Harvey (§ 10) und anderen Medizinern, später auf dem Landsitze seines früheren Zöglings. 1655 erschien endlich der erste Teil seines Systems, *De Corpore,* der seine Logik, ‚erste' Philosophie und Naturphilosophie zugleich umfaßte und der theologischen Metaphysik aufs neue den Krieg erklärte; 1658 der zweite (schwächere) *De Homine.* Unter der Restauration (seit 1660) anfangs wohlgelitten, wurde er später vielfach angefeindet. So konnte er für seine in Dialogform verfaßte, mit zahlreichen Reflexionen versehene Geschichte des „langen Parlaments" (1640—60), die er unter dem Titel *Behemoth* (neben dem Leviathan des Staates das Ungetüm der Revolution) als 80jähriger verfaßt hatte, die königliche Druckerlaubnis nicht erhalten. Wie die *Elements,* in unechter Gestalt und verstümmelt von Freunden heraus-

gegeben, ist auch sie erst von Toennies (1889) nach dem Original-Manuskript ediert worden. Hobbes blieb bis in sein höchstes Alter geistig und körperlich frisch; in seinem 88. Lebensjahre gab er noch eine Übersetzung des ganzen Homer in gereimten Jamben heraus; er verlebte seine letzten Jahre in behaglicher Weise (mit Leibesübungen, Ballspiel, Spiel auf der Baßgeige, ja sogar nächtlichem Solosingen beschäftigt!) im Hause seines Gönners. Dort starb auch der unvermählt Gebliebene am 4. Dezember 1679. Er wird geschildert als ein Mann von Welt, anspruchslos, freigebig, taktvoll, vornehm, rechtschaffen, begeistert für die Wissenschaft, die Unabhängigkeit liebend, und seine Freunde beklagten nur, daß er „zu viel Zeit mit Selbstdenken hinbrachte".

Die bisher vollständigste Gesamt-Ausgabe seiner Werke ist die von *Molesworth* (in 16 Bänden), London 1839—45.

2. *Grundstandpunkt und Grundbegriffe.* Zu der langen Verkennung, die Hobbes getroffen hat und zum Teil noch immer — nicht am wenigsten in seinem Heimatlande — trifft, hat hauptsächlich der Ruf des Atheismus, in den er gekommen war, sowie seine prononcierte Verteidigung des Königtums beigetragen. Seine Philosophie aber hat man entweder als eine zweite Auflage des Baconschen Empirismus oder als groben Materialismus vernachlässigen zu dürfen geglaubt, bis erst neuere Forschungen, auf seine wahre Bedeutung als Mitbegründer der modernen Weltanschauung aufmerksam gemacht haben.

Hobbes steht ausdrücklich und entschieden auf dem Boden der von Kopernikus und Kepler, Galilei und Harvey begründeten neuen Naturwissenschaft. Auch er hat geholfen, die anthropomorphen und animistischen Anschauungen zu zerstören. Auch bei ihm hat sich „durch lange Lebenserfahrung und scharfes Nachdenken" die Ansicht festgesetzt, „daß in der Natur alles auf mechanische Weise geschehe, und daß aus der einen, durch mannigfache Arten und Maße von Bewegungen erregten Materie alle Erscheinungen der Dinge entspringen, sowohl in Bezug auf die Empfindungen der lebenden Wesen als die Affektionen der übrigen Körper". Er will nicht bloß das Universum im ganzen, sondern auch den Staat und den einzelnen Menschen wie ein Uhrwerk oder „eine andere, etwas komplizierte Maschine"

betrachten, in der das Herz die Feder, die Nerven die Schnüre, die Gelenke die Räder seien.

Bis dahin könnte man vielleicht von reinem Materialismus sprechen. Aber nun beginnt für Hobbes erst die philosophische Arbeit. Die „Maschine" in ihre Einzelteile zu zerlegen, d. h. das der Empfindung und durch die Empfindung Gegebene zu analysieren, ist die Aufgabe des Philosophen, der nur so zu Grundbegriffen oder Prinzipien gelangen kann. Alle Wissenschaft muß, schon als gemeinsamer Wissensbetrieb, ausgehen von Definitionen, d. i. willkürlich verabredeten Namen der Dinge (Nachklänge des Oxforder Nominalismus seiner Jugend?). Aber Wissenschaft im strengeren Sinne ist Erkenntnis der Ursachen. Sie ist also nur möglich von Gegenständen, deren Ursache oder Entstehung wir kennen, die wir demnach im Grunde selber erzeugen, wie z. B. die geometrischen Figuren oder die Begriffe von Recht und Unrecht, „weil wir deren Prinzipien, nämlich Gesetze und Verträge, selber geschaffen haben." Gesetzt, es bliebe nach Vernichtung der Dinge nur der philosophierende Mensch übrig, so würde er sie aus seiner Erinnerung wieder erzeugen. So streift dieser „Materialist" ganz nahe an den idealistischen Grundgedanken, daß reine Wissenschaft in Geometrie, Physik und Politik — nur möglich ist von Gedankendingen. Gewiß verkündet er ausdrücklich: Es gibt keine Geister. Aber dieser echt materialistisch klingende Satz richtet sich nur gegen die Engel, Gespenster und ähnlichen Phantasmagorien der Scholastik, die mindestens in die Philosophie nicht gehören, allerdings auch gegen das Seelengespenst, dieses „höchst poetische oder höchst greuliche Phantasiegebilde" (Toennies), dem er mit dem Schwerte der Kritik zu Leibe geht. Hobbes will nichts als Tatsachen und deren kausale Zusammenhänge darstellen. Ein gewisser Materialismus war notwendig gegenüber dem immer noch in den Gelehrtenköpfen herrschenden Formalismus der Scholastik. Der Begriff einer materiellen Substanz mußte gebildet werden, um eine Naturwissenschaft überhaupt erst möglich zu machen. Aber die „benannten Dinge", mit deren Scheidung, Ordnung und Einteilung die Philosophie beginnt, sind im Grunde doch nur unsere Empfindungen bezw. Vorstellungen von den Dingen. Von seinen vier etwas willkürlich aufgestellten Kategorien: Körper, Accidentien,

Vorstellungen, Namen, sind die Vorstellungen (zu denen auch Raum und Zeit gehören!) die ursprünglichsten. Freilich kann er sich noch nicht völlig von dem Gedanken frei machen, daß eine Abstraktion ein Nichtseiendes bedeute. Die Wissenschaft habe Kenntnis von wirklichen Dingen zu geben, und wirkliche Dinge seien Körper. Philosophie ist daher Körperlehre. Aber ebenso klar ist ihm, daß Bewegung und Größe, die Grundlagen des Körperbegriffs, zunächst „an sich" und auf abstrakte Weise betrachtet werden müssen. Denn sein erster Grundsatz lautet: Alle Veränderung ist Bewegung. Von diesem Grundsatze aus entwirft er sein System der Wissenschaft als Lehre von den Bewegungen oder Tätigkeiten der natürlichen und politischen Körper, dessen Umrisse wir im folgenden zu zeichnen versuchen.

§ 16. Umriss des Systems.

Nach der von Hobbes selbst gegebenen Einteilung: Corpus, Homo, Civis, gliedern wir sein System in Naturlehre, Anthropologie und Staatslehre.

1. Naturlehre (De Corpore).

Alle Philosophie ist, sahen wir, Körper- und damit Bewegungslehre. Die Geometrie erörtert die mathematischen Gesetze der Bewegung, die Mechanik die Wirkungen der Bewegungen des einen Körpers auf den anderen, die Physik die in den Körperteilchen vorgehenden Bewegungen, die Lehre vom Menschen und vom Staate endlich die Bewegungen in den Gemütern der Menschen.

Unabhängig von Descartes hatte Hobbes schon 1630 die Entdeckung gemacht, daß Licht und Töne aus Bewegungen entstehen, die sich von den wahrgenommenen Objekten zu dem wahrnehmenden Subjekte fortpflanzen, daß das Licht mithin eine, durch eine Bewegung im Gehirn verursachte, „Phantasie im Geiste" sei. Im Jahre 1641 kritisierte er dann Descartes' Dioptrik. Da das Sehen nichts als Bewegung ist, so kann auch das Sehende nur körperlich sein: ein Satz, den er später auch gegen dessen „Meditationen" verteidigte. Diese Grundsätze führt er jetzt in seinem systematischen Werke durch, und zwar obwohl er, radikaler als jener, allen Gebrauch der Vernunft über die Erfahrung hinaus für absurd erklärt,

nach deduktiver Methode. Wissenschaft besteht darin, aus angenommenen Ursachen auf deren notwendige Wirkungen und aus den anerkannten Wirkungen auf mögliche Ursachen zu schließen, denn Ursache und Wirkung sind nur Glieder eines Gesamtprozesses; Ursache und Möglichkeit, Wirkung und Wirklichkeit sind eine und dieselbe Sache, nur in verschiedener Beleuchtung gesehen. Alles, was geschieht, geschieht aus notwendigen Ursachen.

Aus diesem Grunde führt auch Hobbes alle Naturerkenntnis auf Gestalt und Bewegung zurück. Die sekundären Qualitäten (Accidentien) sind nur die Arten, wie wir den Körper auffassen, gehören aber nicht zum Begriff des letzteren. Ursache der Bewegung kann nur ein anderer bewegter Körper sein; auch Widerstand ist Bewegung. Bewegungen können als Größen zu Bewegungen addiert wie voneinander subtrahiert werden, unterliegen also den mathematischen Gesetzen. Ihre Maßeinheit ist die im denkbar kleinsten Raume und der denkbar kleinsten Zeit sich vollziehende Bewegung, genauer „Bewegungstendenz“ (conatus), deren Geschwindigkeit ihr „Andrang“ (impetus) heißt und, mit der Größe verbunden, zur „Kraft“ wird. Die Wahrnehmung ist die Bewegung der inneren Teile des wahrnehmenden Körpers, d. h. der Sinnesorgane, die durch die Bewegung der äußeren Gegenstände hervorgerufen wird. Ohne die Mannigfaltigkeit der letzteren wäre keine Unterscheidung und Vergleichung, also auch keine Empfindung möglich. Als ihr Centrum vermutet er noch eine Verbindung der Nervenwurzeln mit dem Herzen.

Dann werden die Gegenstände der einzelnen Sinne durchgenommen: des Sehens (das Universum und die Gestirne, Licht, Wärme, Farben), des Hörens (der Schall) u. s. w., zuletzt die Schwere. Das Unendliche des Alls ist unfaßlich, der Beweis eines Weltanfangs unmöglich, auch die erste Ursache nicht unbewegt denkbar. Die Begriffe Universum und Gott fallen ihm offenbar zusammen. Wahrscheinlicher der leere Raum dünkt ihm die Annahme eines Ätherfluidums. Seine vielfach heute noch interessanten physikalischen Einzeltheorien (über das Feuer als Kombination von Luft- und Wärmewirkungen, die Farbe als getrübtes Licht, Kälteerscheinungen, Winde, Tonhöhe, Schwere u. a.) gehören nicht hierher; sie sind im allgemeinen noch

wenig von den Historikern der Naturwissenschaft beachtet worden.

2. Die Lehre vom Menschen (De Homine).

Auch der Mensch ist für Hobbes nur ein Beispiel für die Wahrheit seines Grundgesetzes von den notwendigen Ursachen und Wirkungen. Er lehrt die ausnahmslose Notwendigkeit menschlicher Handlungen, also die Unfreiheit des Willens, wie Spinoza, mit dem er daher schon in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts oft genug als „Atheist" zusammengestellt und verflucht worden ist. Er verfocht sie besonders in einer lebhaften und umfangreichen Polemik mit einem Bischof der englischen Hochkirche (vgl. *Toennies* a. a. O. S. 160—177). Seine Hauptsätze lauten: Niemand hat seinen zukünftigen Willen in seiner Gewalt. Nur das letzte Begehren, dem unmittelbar die Handlung folgt, liegt der Beurteilung der anderen offen, nicht alle seine früheren Vorbedingungen. Nichts, auch nicht das, was man gewöhnlich als „Zufall" bezeichnet, geschieht ohne Ursache, deren letzte — das Wirken Gottes ist. Dagegen will er nicht leugnen, daß man, was man einmal „wolle", auch tun könne, und ebensowenig, daß wir uns, zumal in der Erinnerung und Phantasie, frei d. i. ungehemmt fühlen.

In der praktischen Psychologie, der Lehre von den Affekten, zeigt Hobbes sich als Meister in Urteil, Menschenkenntnis und Darstellung. Den anziehenden Affekten: Lust, Liebe, Begehren, stehen die abstoßenden: Schmerz, Abneigung und Furcht, gegenüber. Aus diesen allgemeinen gehen die besonderen hervor, an deren Spitze Macht und Ehre stehen. Jeder empfindet mit Lust, was er vor anderen voraus hat, mit Ärger, was ihm fehlt: ein Egoismus, der nur hinter Heuchelei verborgen wird. Die Lehren der Mathematik von Linien und Figuren werden nicht bestritten, wohl aber, mit Feder und Schwert, die Lehre von Recht und Unrecht, weil es sich hierbei um Eigentumsrechte handelt. „Wenn der Satz, daß 3 Winkel eines Dreiecks = 2 R dem Interesse der Besitzenden zuwider wäre, so wäre diese Lehre durch Verbrennung aller Geometriebücher unterdrückt worden, soweit die Beteiligten es durchzusetzen vermocht hätten." Der beständige Wettbewerb, das berechtigte Mißtrauen gegen die anderen und die liebe Eitelkeit sind es, die

fortwährend Streit und Gewalthandlungen hervorrufen. In diesem Sinne sind die „Passionen" zugleich Aktionen. Die wesentlichen Begierden und Abwägungen (wie z. B. der Trieb nach Erhaltung und Fortpflanzung) sind uns angeboren.

Noch viele interessante Ideen äußert Hobbes in seinem Traktat *De Homine:* so über die Entstehung der Erde, des Lebens, der Sprache (die er im Geiste rationalistischer Aufklärung zu sehr als künstlich und willkürlich gemacht ansieht), über das Sehen und die Vervollkommnungsfähigkeit der Mikroskope und Fernrohre; doch würde es zu weit führen, dieselben im einzelnen zu verfolgen. Er nimmt eine fortschreitende Entwicklung der Menschheit in Wissenschaft und Praxis als möglich und wirklich an. Die falschen Meinungen haben ihre alleinige Wurzel im Aberglauben oder der Religion (ausgenommen natürlich die „wahre"!), d. i. in der Furcht vor übernatürlichen Gewalten, die aus der Unkenntnis der natürlichen Ursachen entsteht. Zur Erhöhung der Kultur hat von den Wissenschaften zumeist die Geometrie (und die auf ihr beruhende Physik) beigetragen; für die Zukunft erhofft er das Gleiche wesentlich von derjenigen Wissenschaft, von der er selbst eine neue Begründung geben will: dem Naturrecht, auf dem Ethik und Politik sich aufbauen. Während er sich auf naturwissenschaftlichem Gebiete auf die Forschungen seiner Vorgänger Kepler, Gassendi und Mersenne beruft, nimmt er für seine eigene Person in Anspruch die Begründung der „philosophia civilis" oder der

3. Lehre vom Staate (De cive — Leviathan).

Hobbes geht von der hergebrachten Definition des natürlichen Rechtes aus, wonach jedem das Seine zukommt. Was heißt aber „das Seine"? Das konnte nur durch Übereinkunft festgestellt worden. Andernfalls trat der Zustand des Krieges „aller gegen alle" ein; denn von Natur ist, wie er in der Lehre von den Affekten erklärt, homo homini lupus. Der Staat ist nicht, wie Aristoteles und Grotius meinen, durch den Geselligkeitstrieb, sondern durch den Selbsterhaltungstrieb des einzelnen entstanden. Aber in der menschlichen Natur wirkt auch noch etwas anderes als die bloßen Leidenschaften, nämlich die Vernunft. Der Selbsterhaltungstrieb selber treibt zur vernünftigen Selbst-

beschränkung, nach der alten Regel: Was du nicht willst, daß man dir tu' etc. So entspringt aus dem bloßen Willen zur Macht oder der Idee des subjektiven Rechtes die Idee des objektiven Rechtes, der Friede, der auf dem Halten der Verträge und am letzten Ende auf dem vernünftigen Gesamtwillen beruht. Auf diese Weise entsteht, nach der Konstruktion unseres Sozialphilosophen, ein Volk und ein Staat, als ein, wenn auch künstlicher, Organismus.

Gerechtigkeit auf dem moralischen Gebiete entspricht der Konsequenz auf dem intellektuellen, wie das „Unrecht" dem „Widerspruch" analog ist. Damit nun Gerechtigkeit geübt und die Verträge gehalten werden, muß der Staat in seinem sichtbaren Oberhaupte, dem Staatssouverän, unbeschränkte Machtvollkommenkeit erhalten, denn er repräsentiert die vereinigte Macht aller. Er oder vielmehr das Gesetz, und er nur als dessen Vollzieher, ist das öffentliche Gewissen, vor dem alle Privatmeinungen und Privatgewissen verstummen müssen. Der Staat, als absolute Autorität, hat allein zu entscheiden, was als gut und böse gelten soll; ein objektives Gutes gibt es nicht. Er kennt keine andere Richtschnur als das: salus publica summa lex esto. Ihr muß sich alles und jeder unterordnen. Gesellschaft, Freiheit, Eigentum können nur so lange existieren, als der Staat sie duldet. Nur sich selbst oder seinen Nächsten zu töten (etwa auf seinen Vater oder Bruder zu schießen), kann auch der Souverän nicht befehlen.

Aber dieser omnipotente Staat ist auf Vernunft d. i. auf Gerechtigkeit, Bescheidenheit, Billigkeit, Treue, Menschlichkeit gegründet, und er hat den Vorzug, wenigstens der — einzige Herr zu sein. Allen anderen Autoritäten gegenüber bleibt der Staatsbürger frei, so namentlich gegenüber der Kirche. Das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt, und der Klerus, der sich eigenmächtig zum Herrn in ihr aufgeschwungen hat, kann keinen Gehorsam fordern. Gedanken können nicht bestraft oder verboten werden, und ihre Äußerung durch Wort oder Tat nur vom Staate, wenn es dessen Interesse erheischt. Im letzteren Falle kann unter Umständen selbst Aberglaube als „Religion" vom Staate festgesetzt werden; die Wunder vergleicht unser Philosoph einmal mit Pillen, die man ganz hinunterschlucken, aber nicht kauen muß, da man sie sonst wieder ausspeit. Von dem

aufgeklärten Souverän indessen, welcher Vernunft und natürliches Recht als seine einzige Richtschnur ansieht, erwartet und verlangt Hobbes Befreiung von der kirchlichen Unterdrückungssucht zu Gunsten der Denk-, Lehr- und schriftstellerischen Freiheit, sowie auch der Freiheit des — Andersglaubens. „Denn nichts ist mehr geeignet, Haß zu erzeugen als die Tyrannei über des Menschen Vernunft und Verstand.“ Und „Unterdrückung von Lehren hat nur die Wirkung zu einigen und zu erbittern, d. h. sowohl die Bosheit als die Macht derer, die sie bereits geglaubt haben, zu vermehren“. — Übrigens soll sich der Staat vor allzustarker Gesetzesmacherei hüten; zu viele Gesetze bewirken Erstarrung oder Verwilderung und gleichen ausgelegten Schlingen. Auf die Verfassungsform legt Hobbes keinen besonderen Wert. Grundsätzlich kann sein absoluter Staat Monarchie, Aristokratie oder Demokratie sein. Tatsächlich wird nach seiner Meinung die Demokratie leicht zu einer Aristokratie von Rednern und bewahrt die Monarchie leichter vor heftigen Parteikämpfen.

Hobbes' Staat ist, bei aller Berufung auf die menschliche Natur, doch eine philosophische Konstruktion, ein Idealstaat. Die Einsicht in die Notwendigkeit eines solchen vernünftigen Staatswesens erhofft er von dem natürlichen Verlangen des Menschen nach ruhigem und bequemem Lebensgenuß, von dem negativen Interesse der Todesfurcht, vor allem aber von dem berechtigten Streben nach Schutz gegen Gewalt und von der Gleichheit friedlichen Verkehrs. Das Moderne seiner Tendenz besteht in der Opposition gegen das Überlieferte, historisch Gewordene. Auch von dem umfassendsten dieser organischen Gebilde, der kapitalistischen Gesellschaft, wie man heute gern sagt, soll der Staat unabhängig sein. Die Idee eines Staatssozialismus, eines sozialen Königtums, sind Ausgestaltungen Hobbesscher Gedanken. Sein Staat kennt keine privilegierten Klassen. Die Kaufleute nennt er einmal „von Natur geschworene Feinde“ des Staates und seiner Steuern; ihr ganzer Stolz bestehe darin, „grenzenlos reich zu werden durch die Weisheit des Kaufens und Verkaufens“. Von dem Lob, daß sie den ärmeren Klassen Arbeit geben, will er nicht viel wissen. Sie veranlassen nämlich nur arme Leute, „ihre Arbeit ihnen zu verkaufen zu ihren eigenen, der Kaufleute, Preisen“, sodaß jene einen besseren Lebensunterhalt

durch Arbeit in Bridewell (einem damals neu eingerichteten Zuchthaus) erlangen würden! Auch aus seinem Satze: Paulatim eruditur vulgus, spricht sich das Vertrauen zu der Kraft und Bildungsfähigkeit des von scheinbar radikaleren Freidenkern, wie Voltaire und Diderot, verachteten niederen Volkes aus.

Hobbes ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Folgezeit geworden. Locke hat seine Erkenntnislehre und Psychologie benutzt, Berkeley seine Metaphysik umgebildet, während seine Politik und Moral, wie wir bezüglich der letzteren sogleich (§ 17) sehen werden, unter seinen Landsleuten alsbald eine Gegenströmung hervorrief. In Frankreich gingen namentlich die Encyklopädisten (Holbach und besonders Diderot), aber auch Rousseau und später Destutt de Tracy, auf ihn zurück. In den Niederlanden hat er Spinoza, in Deutschland Leibniz und Pufendorf nachhaltig angeregt. Und seine radikale Methode in soziologischer Hinsicht trägt Keime in ihrem Schoße, deren Früchte erst heute langsam zu reifen beginnen.

§ 17. Englische Gegner Hobbes' im 17. Jahrhundert.

Hobbes' Naturalismus rief in seinem Vaterlande eine heftige Gegnerschaft, namentlich der Theologen und Moralphilosophen, hervor. Wir schweigen von der scholastischen Oxforder Orthodoxie. Mit philosophischeren Gründen bekämpfte ihn die längere Zeit zu Cambridge, der Rivalin Oxfords, blühende platonisierende Richtung, die Philosophie und Theologie zu verschmelzen suchte. So Ralph Cudworth, dessen Fragment gebliebenes *Wahres intellektuelles System des Universums* (1679) ausdrücklich der Widerlegung des Atheismus gewidmet ist. Hinter jedem Bestandteil der Körperwelt steckt eine bildende (plastische) Natur geistiger Art, hinter jedem größeren Ganzen, sei es ein Tier- oder Menschenleib oder ein Planet, ein eigenes Lebensprinzip. Zweckursachen gehören in die Philosophie. Alles Wissen ist nur ein von Gott Erleuchtetwerden. Außer diesem, an die mystische Naturanschauung eines Paracelsus erinnernden naturphilosophischen Werk, hat Cudworth noch eine moralphilosophische Abhandlung *Von dem sittlich Guten und Bösen* geschrieben, die erst beinahe ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode von einem Bischof der Hoch-

kirche veröffentlicht ward (1731). Danach sind Sittlichkeit und Recht von Ewigkeit her in der göttlichen Vernunft begründet, und die sittlichen Wahrheiten ebenso sicher und erkennbar, wie die mathematischen. Doch bedarf die Philosophie zu ihrer Ergänzung der Religion, der Platonismus des Christentums. — Noch mystischer dachte Cudworths Freund und Kollege Henry More, der sich sogar auf die jüdische Kabbala beruft. Er erkennt dabei Descartes' mechanische Naturansicht mit Bezug auf die aus Atomen („physischen Monaden") bestehende bloße Körperwelt an. Bewegung, Leben, Empfindung erhalten diese Monaden jedoch nur durch ein „hylarchisches" Prinzip geistiger Art, die in einer vierten Dimension existierenden Naturgeister. Ihr gemeinsames Band ist der alle Körper umschließende unendliche Raum, der zugleich unendlicher Geist, d. i. Gott, ist. Neben dieser in mancher Beziehung an den modernen Spiritismus gemahnenden Naturauffassung lehrt More in seinem *Ethischen Handbüchlein* eine enge Beziehung zwischen Tugend und Glückseligkeit. Man soll handeln aus dem „Gefühl" der Tugend heraus. Mores Naturphilosophie ist historisch von Interesse, weil sie Newtons Lehre (von den Fernwirkungen) beeinflußt hat.

Mit der Cambridger Schule stimmt in der Bekämpfung von Hobbes überein der gelehrte Bischof Cumberland (1632—1718), der in seinem (ethischen) Hauptwerk *Philosophische Untersuchungen über die Naturgesetze* (1672), entgegen dem *bellum omnium contra omnes*, Unschuld und Frieden als Ur- und Naturzustand der Menschheit betrachtet und im stärksten Gegensatz zu Hobbes die sozialen Instinkte des Menschen betont. Das sittliche „Naturgesetz" besteht in dem uns von Gott eingepflanzten, auf das Gemeinwohl gerichteten Wohlwollen. Die Pflichten werden begründet auf die guten oder schlimmen Folgen, die nach dem Willen Gottes und der Einrichtung der Natur mit unserem Handeln verbunden sind. Lohn und Strafe im Diesseits und Jenseits sind notwendige Mittel zur Erreichung jenes obersten Zweckes, des Wohles der Gesamtheit. Gott, der Urheber der Naturgesetze, ist auch der Rächer ihrer Verletzung.

Kapitel V.

Spinoza (1632—1677).

§ 18. Leben und Schriften. Inhalt des theologisch-politischen Traktats.

Eine ausführliche, freilich nur bis 1871 reichende Spinoza-Bibliographie gibt die gleichnamige Schrift von A. van der Linde, Haag 1871. — Die Hauptquelle über Spinozas Leben ist, abgesehen von seinen eigenen Schriften und Briefen, die Biographie des ihm gegnerisch gesinnten, aber wahrheitsliebenden lutherischen Pfarrers Colerus (zuerst holländisch 1705, dann französisch 1706, endlich deutsch 1733). Weniger zuverlässig ist die von dem Arzt Lucas im Haag (Amst. 1719), verleumderisch die des reformierten Eiferers Christian Kortholt: De tribus impostoribus (Die drei „Betrüger" sollen Herbert von Cherbury, Hobbes und Spinoza sein); vgl. auch den Artikel Spinoza in Bayles Dictionnaire 1696. Von neueren Darstellungen seien erwähnt: van Vloten, Baruch d'Espinoza. 2. Aufl. Schiedam 1871; Bolin, 1894 (s. u.) und A. v. d. Lindes Einleitung zu seinem Buche: Spinozas Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland. Gött. 1862.

Aus der überaus reichen Literatur über Spinozas Lehre seien hier nur hervorgehoben die Schriften von Trendelenburg (1855, Beiträge zur Philos. II), Avenarius (1868), Camerer (Die Lehre Spinozas, Stuttg. (1877), Pollock (London 1880), Freudenthal (1887 und später), Bolin („Geisteshelden" Bd. IX), Berlin 1894. Das Erinnerungsjahr 1877 brachte eine größere Anzahl Gedächtnisschriften hervor. Wichtiger als die Einzelliteratur sind im ganzen die Darstellungen in den ausführlichen Geschichten der Philosophie.

1. *Leben.* Baruch de Spinoza (z = s zu sprechen, daher auch die Schreibart Spinosa), geboren am 24. November 1632, entstammte einer der aus der Pyrenäen-Halbinsel eingewanderten jüdischen Familien Amsterdams. Zum Rabbiner bestimmt, erhielt er seine erste Ausbildung von dem berühmten Talmudkenner Morteira. Diese seine erste geistige Nahrung — Altes Testament, Talmud, später die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters und die Kabbala — befriedigte ihn jedoch auf die Dauer nicht. Er lernte Latein in dem Hause des humanistisch gebildeten Arztes und Freidenkers van der Ende und studierte zunächst die christlichen Scholastiker. Das Studium Descartes' und der Naturwissenschaften — wozu ihn sein Freund, der Arzt Ludwig Meyer, anleitete — vollendete den Bruch mit der Synagoge, den man umsonst durch Bestechung und Drohungen, ja durch einen

Mordversuch zu hindern suchte. Am 6. August 1656 wurde feierlich der große Bann über den 23 jährigen Jüngling ausgesprochen. Er begnügte sich mit einem in spanischer Sprache geschriebenen Protest und nennt sich fortan Benedikt, ohne sich jedoch einer anderen religiösen Gemeinschaft anzuschließen. In ländlicher Stille oder in kleinen Orten Hollands, erst in den letzten sechs Jahren auf Bitten seiner Freunde im Haag lebend, bildet er nun sein System aus: übrigens, bei aller Zurückgezogenheit, doch nicht ohne Verkehr mit gleichgesinnten Freunden und Korrespondenz mit einer Reihe von Gelehrten. Seinen Lebensunterhalt gewann er, wenigstens zum Teil, durch das Schleifen optischer Gläser, was, bei seiner schwindsüchtigen Anlage, wahrscheinlich seinen frühen Tod (21. Februar 1677) befördert hat. Geldgeschenke seiner Freunde, ebenso 1673 einen Ruf an die Heidelberger Universität, lehnte, er, um seine philosophische Unabhängigkeit zu wahren, standhaft ab. Er lebte, getreu seiner Lehre, erhaben über irdische Ehren und Glücksgüter, ohne Bedürfnisse, aber voll heiterer Ruhe, Herr seiner Leidenschaften, voll Milde und Wohlwollen gegen andere und Strenge gegen sich selbst. Die Reinheit seines Charakters haben selbst seine wütendsten Gegner nicht anzuzweifeln gewagt. Wenn Colerus in den tiefen Zügen des dunkelfarbigen Antlitzes mit den schwarzen, glänzenden Augen und der erhabenen Stirn das „Zeichen der Verwerfung" erblicken wollte, so hat darauf schon Hegel erwidert: „— allerdings das Zeichen der Verwerfung, aber nicht der passiven, sondern der aktiven: es ist der Philosoph, welcher verwirft die Irrtümer und die gedankenlosen Leidenschaften der Menschen." — Am 14. September 1880 ist sein Standbild im Haag enthüllt worden.

2. *Schriften.* Spinoza teilte seine Lehren nur solchen mit, deren Charakter er vertraute, und die er für geistig stark genug hielt. Bei seinen Lebzeiten sind nur zwei seiner Schriften gedruckt worden. Als nämlich ein junger Mann Unterricht in der Philosophie von ihm begehrte, diktierte er ihm die Hauptsätze der Cartesianischen Philosophie, die dann erweitert, auf den Wunsch L. Meyers, von diesem 1663 unter dem Titel: *Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II,* mit dem bezeichnenden Zusatz *more geometrico demonstratae* herausgegeben wurden, mit einem von Spinoza in 14 Tagen nieder-

geschriebenen Anhang: *Cogitata metaphysica*, eine „vom Standpunkte des Cartesianismus aus entworfene, in den Formen der jüngeren Scholastik sich haltende, gedrängte Darstellung von Hauptpunkten der Metaphysik" (Freudenthal). Wie Spinoza selbst brieflich äußert, verfaßte er diese Darstellung, ohne sich dabei im mindesten zu Descartes' Lehre zu bekennen. Die zweite, um 1660 verfaßte, aber erst 1670 anonym und unter falschem Druckort und Verlegernamen (*Hamburgi apud Henr. Künrath,* eigentlich zu Amsterdam bei Chr. Conrad) veröffentlichte Schrift war der *Tractatus theologico-politicus*, in dem er zeigen will, daß „die Freiheit des Philosophierens nicht bloß ohne Schaden der Frömmigkeit und des staatlichen Friedens gestattet, sondern nur mit dem staatlichen Frieden und der Frömmigkeit selbst aufgehoben werden könne." Er trägt das Motto 1. Joh. 4, 13: „Daran erkennen wir, daß wir in Gott bleiben und Gott in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat."

3. Der *Theologisch-politische Traktat* bildet keinen Teil des Systems, sondern charakterisiert den Menschen Spinoza und seine sittlich-religiöse Weltanschauung; sein Inhalt kann deshalb schon hier abgehandelt werden. Spinozas Kampf gegen die Verkettung von Religion und Staat ist ein echt moderner; er trifft sowohl den Staatsbegriff des Altertums wie den Kirchenbegriff des Mittelalters. Er predigt die Religion der Humanität und der Lebensführung, nicht des Dogmas und der Kulte. Religion ist identisch mit Liebe, Gerechtigkeit, Ergebenheit in Gott. Nach seinen Werken allein ist der Gläubige zu beurteilen. In einem freien Staat muß einem jeden erlaubt sein, zu denken was er will, und zu sagen, was er für recht hält; das ist das natürliche Recht jedes Menschen. Der Staat kann nur das Gebiet äußerer Handlungen, nicht aber das Gemüt beherrschen. Philosophie und Theologie sind zu trennen, keine von beiden soll die Magd der anderen sein; nur so ist ein dauerhafter Friede zwischen ihnen möglich. Wissenschaft hat allein den rein theoretischen Zweck der Wahrheitsforschung, Religion dagegen soll das Gemüt zur Sittlichkeit und zum Gehorsam führen und darf zu diesem Zwecke auch Symbole bilden und brauchen. Die Naturgesetze, nicht Mirakel, sind die wahren Gesetze Gottes. Übergriffe der Kirche schädigen auch den Staat, während durch die Freiheit der Wissenschaft die Religion selbst

gefördert wird, die dann nicht mehr Andersdenkende verfolgen, sondern ihre Aufgabe im religiösen Leben suchen wird. Der theologisch-politische Traktat ist zugleich der erste Versuch einer unbefangenen Kritik der Bibel, namentlich des Alten Testaments, vom rein philologisch-historischen Standpunkt aus. In Christus hat sich, wie Spinoza an anderer Stelle (73. Brief) meint, die göttliche Weisheit am vollkommensten geoffenbart.

Daß Grundsätze, wie die in diesem Traktat ausgesprochenen, die selbst heute noch weit von ihrer Durchführung entfernt sind, zu Spinozas Zeit auf starken Widerspruch stießen, kann nicht überraschen. Der Philosoph selbst hatte von dem großen Haufen weder den Willen noch die Fähigkeit, ihn zu verstehen, erwartet. Aber daß diese tiefreligiöse Schrift ein ganzes Heer von Streit- und Schmähschriften gegen den „unreligiösesten Autor," den „krassesten Atheisten" entfesselte, zeigt doch, in welchem Maße ungewöhnlich die Offenherzigkeit, mit der Spinoza im Gegensatz zu den klugen Vorbehalten der Baco, Descartes und Hobbes seine Ansichten äußerte, den Zeitgenossen erschien. Auch sein Zutrauen zu der freien Verfassung und der Urteilsfähigkeit der Behörden seines engeren Vaterlandes sollte sich nicht bewähren; sogar in dem wegen seiner Denkfreiheit berühmten Holland wurde die Schrift verboten.

4. *Posthume Schriften.* Dem ist es wohl auch zuzuschreiben, daß Spinoza selbst keine Schriften mehr veröffentlicht hat. Seine übrigen Werke sind erst nach seinem Tode herausgegeben worden. Noch in dem Todesjahre (1677) erschien ein Band: *B. d. S., Opera posthuma,* wie jetzt feststeht, besorgt von seinem Freunde, dem Arzte Schuller, der ihn in der lateinisch geschriebenen Vorrede gegen den Vorwurf des Atheismus verteidigte und seine Lehre für identisch mit dem wahren Christentum erklärte. Er enthält: 1) das systematische Hauptwerk, die *Ethica ordine geometrico demonstrata,* in fünf Teilen (oft überarbeitet, 1665 z. B. zerfiel das Werk noch in drei Teile); 2) den nicht lange vor seinem Tode verfaßten *Tractatus politicus* (nicht zu verwechseln mit dem theol.-polit.), „in dem bewiesen wird, wie eine Gesellschaft, in der Monarchie oder Aristokratie besteht, eingerichtet sein muß, damit sie nicht der Gewaltherrschaft anheimfällt und Friede und Freiheit der Bürger unverletzt bleibt," 3) den wahrscheinlich schon 1655—60 abgefaßten Traktat „Über die

Verbesserung des Verstandes *(de intellectus emendatione)* und den Weg, den man am besten zur wahren Erkenntnis der Dinge einschlägt" (unvollendet); 4) Briefe von Gelehrten an B. d. S. und des Verfassers Antworten an sie (74 Nummern); endlich 5) den Abriß einer hebräischen Grammatik (worin man die Vorliebe des Substanz-Philosophen für das Substantiv bezeichnend gefunden hat). Neu aufgefunden und 1852 (zuerst in holländischer Übersetzung) von Böhmer herausgegeben wurde der aus Spinozas Jugend stammende „kurze" Traktat *De Deo et homine eiusque felicitate.* Seinen Kommentar zum Pentateuch hatte Spinoza selbst vernichtet.

Gesamtausgaben wurden erst, nachdem durch Jacobi, Goethe u. a. das Interesse für den lange verkannten und fast unbekannten Philosophen neu geweckt worden war, d. h. seit Anfang des 19. Jahrhunderts veranstaltet, die erste von dem bekannten Rationalisten *Paulus*, Jena 1802/3. Die letzte und vollständigste ist die von *van Vloten* und *Land*, 2 Bände, *Hagae* 1882/3. Deutsche Gesamtübersetzungen lieferten *Berthold Auerbach* (der Spinozas Leben auch zu einem Roman verarbeitet hat) und *Kirchmann-Schaarschmidt* in der *Philosophischen Bibliothek* (2 Bände).

Die früheste Skizzierung von Spinozas Standpunkt bietet der „kurze" Traktat; die Abhandlung *Über die Verbesserung des Verstandes* gibt bereits den methodischen Unterbau des Systems in seinen Grundzügen und kann daher mit diesem zusammen behandelt werden. Von einer Entwickelungsgeschichte seiner Lehre, insbesondere von der weitschichtigen Frage des Einflusses früherer Philosophen auf ihn, zu der *Avenarius, Freudenthal, Joël, Toennies* wertvolle Beiträge geliefert haben, darf hier um so eher abgesehen werden, da sie einerseits noch nicht genug geklärt, anderseits gerade bei Spinoza doch nur von sekundärem Werte erscheint. Ob man ihn mit *Kuno Fischer (Gesch. d. neu. Phil. II)* wesentlich als Weiterbildner Descartes' ansieht oder mit *Freudenthal* einen bedeutenden Einfluß der jüdisch-christlichen Philosophie des Mittelalters auf seine philosophische Entwickelung annimmt: das fertige System erscheint gerade bei Spinoza, wie bei wenig anderen, als ein Werk aus einem Gusse.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

§ 19. Spinozas System: Ausgangspunkt, Grundlehren.

Das System Spinozas liegt in seinem Hauptwerke, der „Ethik", vor, die erst in ihrem vierten und fünften Teile von dem handelt, was wir heute unter ethischen Problemen verstehen, im übrigen ein nach „geometrischer Methode" angeordnetes System von Definitionen, Axiomen, Propositionen (Lehrsätzen), Explikationen, Demonstrationen und Corollarien (Folgerungen) gibt, denen sich oft noch Scholien (nähere Erläuterungen) anschließen. Daß diesem völlig dogmatisch, mit dem Anspruch auf mathematische Gewißheit auftretenden, geschlossenen Gedankensystem dennoch methodische Erwägungen, eine Art erkenntnis-theoretischen Unterbaus zu Grunde liegt, zeigt deutlich der neben der *Ethik* meist zu wenig beachtete, leider unvollendet gebliebene Traktat *De emendatione intellectus*.[1])

1. *Erkenntnistheoretischer Unterbau.* Wie gelangt man, fragt hier der junge Spinoza, zu dem höchsten Gute, das in der Erkenntnis der Einheit unseres Geistes mit der gesamten Natur besteht? Dazu gehört mancherlei, wie: genügende Kenntnis der Natur, Einfluß auf die Entwickelung der menschlichen Gesellschaft, Moralphilosophie, Pädagogik, Technik, vor allem aber die „Verbesserung" des Intellekts und Reinigung desselben von Irrtum. Was ist denn aber der Intellekt? Zu dem Ende unterscheidet Spinoza vier Klassen von Vorstellungen (perceptiones, später auch ideae genannt): 1. Solche, die wir vom bloßen Hörensagen besitzen, wie z. B., daß ich an dem und dem Tage geboren bin; 2. die aus zufälliger Erfahrung (experientia vaga) stammenden, wie: daß Öl die Flamme nährt, Wasser sie löscht, daß der Hund ein bellendes, der Mensch ein vernünftiges Geschöpf ist; 3. die durch Schließen aus anderen Dingen und deren Eigenschaften auf das Wesen eines Dinges, wie: daß die Sonne größer ist, als sie scheint (weil dies bei anderen entfernten Dingen auch der Fall ist). Endlich 4. die Erkenntnis eines Dinges allein aus seinem Wesen heraus oder aus seiner „nächsten Ursache", wozu die ewigen, vor allem die mathematischen Wahrheiten gehören, wie der Satz $2 + 3 = 5$, oder die Lehrsätze von den

[1]) In sehr einleuchtender Weise führt dies neuerdings näher aus: *E. Kühnemann, Die Grundlagen der Lehre des Spinoza* in *Philos. Abhandlungen, dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet.* Halle 1902.

parallelen Linien. Die Vorstellungen der drei ersten Arten entstammen unserer Einbildungskraft (imaginatio) und schaffen nur die verworrene, inadäquate, „erste" Erkenntnis, die von zufälligen und lockeren Sinneswahrnehmungen und äußeren Ursachen abhängig ist. Die der vierten Art allein verschaffen wahre und sichere Erkenntnisse, die ihren Ursprung in dem Intellekt (anderswo auch ratio, Vernunftdenken, genannt) finden, durch ihre Einfachheit, Klarheit und Deutlichkeit (Descartes!) gekennzeichnet sind und mit Notwendigkeit aus dem Wesen der betreffenden Dinge folgen. Die wahren Ideen, zumal in ihrer höheren Form, der intuitiven Erkenntnis (scientia intuitiva), betrachten die Dinge losgelöst von Raum, Zeit und Zahl sub specie quadam aeternitatis. Sie folgen allein aus der Notwendigkeit unserer Natur, sodaß sie „von unserer Macht allein abzuhängen scheinen", und sind um so vollkommener, je vollkommener ihr Gegenstand ist. Die wahre Methode besteht demnach darin, das Denken, losgelöst von abziehenden, nichtigen Außendingen (wie Reichtum, Ehre, Lust) und beruhend auf der Grundlage unserer gesamten Naturerkenntnis, auf die vollkommenste Idee zu richten und aus ihr alle übrigen Ideen des Intellekts abzuleiten. — So ist Spinoza an dem Punkt angelangt, wo seine „Ethik" einsetzt, die nun allerdings, ohne weitere erkenntniskritische Einleitung, mit dem einen Prinzip beginnt, aus dem alles andere abgeleitet wird.

2. *Die eine Substanz = Natur = Gott.* Dies erste und oberste Prinzip, von dem das erste Buch der Ethik handelt, ist — Gott. Hier — und ebenso im *tractatus brevis* — beginnt Spinoza nicht mehr, wie Descartes, mit einem Denkkriterium, sondern sofort mit der höchsten Abstraktion, dem Unbedingten, das ihm als der Urgrund aller Wirklichkeit erscheint. Es zeigt sich der religiöse Grundton seines Denkens, die Nachwirkung seiner Jugendbildung, des israelitischen Monotheismus und jüdisch-christlicher Scholastik. Die Ethik beginnt mit nicht weniger als 8 Definitionen: der causa sui, der res in suo genere finita, der Substanz, des Attributs, des Modus, der Gottheit, der Freiheit und Notwendigkeit, der Ewigkeit. Wir setzen die wichtigsten hierher. „Unter dem Grunde seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen seine Existenz einschließt." Ähnlich wird die Substanz bestimmt als „das, was an sich ist und durch sich selbst

begriffen wird", d. i. das, dessen Begriff von keinem anderen abhängig ist. Alle anderen Dinge können nur Eigenschaften (Attribute) oder Arten (Modi) sein, in denen sich die eine Substanz offenbart. Attribut nämlich heißt das, was der Intellekt an der Substanz, als ihr Wesen konstituierend, auffaßt, Modi die Affektionen, durch welche die Attribute auf besondere Weise ausgedrückt werden. Gott aber ist die reine schrankenlos unendliche Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ein ewiges und unendliches Sein ausdrückt.

Im Begriffe der einen Substanz liegt es, daß sie causa sui (Urgrund), unendlich, unteilbar, ewig sein muß. Sie kann nur eine einzige sein, denn zwei gleiche Substanzen wären ununterscheidbar, zwei verschiedene aber könnten nicht aufeinander wirken. Aus ihr folgt alles mit derselben Notwendigkeit, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß seine Winkel = 2 R sind. Selbst bestimmungs- und schrankenlos, ist sie die bestimmende und wirkende Ursache aller Dinge, die erste und einzige „freie" Ursache — denn außer ihr ist alles Notwendigkeit —, bloß nach ihren eigenen d. i. der Natur Gesetzen, nicht auf die Dinge, sondern in den Dingen wirkend (ihnen immanent). Ob man sie Gott oder Natur nennt, macht für die Sache wenig aus; so konnte einer seiner Gegner auf den merkwürdigen Gedanken kommen, in Spinozas Werk sei das Wort ‚Deus' erst von dem Herausgeber *L. Meyer* an Stelle des ursprünglich überall stehenden ‚Natura' hineingesetzt worden! Wesen, Existenz und Macht Gottes fallen zusammen. Verstand und Wille gehören nicht zu seinem Wesen, der natura naturans, sondern schon zur natura naturata; ja er handelt nicht einmal unter dem Zwang der Güte (sub ratione boni), denn dann wäre er von etwas anderem über ihm abhängig, was absurd ist. Noch viel weniger natürlich besitzt er andere menschliche Eigenschaften, wie Freude, Haß, Liebe u. s. w. Es gibt keinen Zufall, kein willkürliches Handeln; alle Dinge mußten in derselben Weise und Ordnung erzeugt werden, in der sie erzeugt wurden. Wie finden nun innerhalb dieser alles umfassenden einen Substanz die Einzeldinge ihren Platz?

3. *Die Attribute der Substanz: Geist (Denken) und Körper (Ausdehnung).* Die Substanz, Gott oder die Natur, tritt, wie wir sahen, in unendlich vielen Eigenschaften

oder Attributen auf. Wir Menschen können jedoch nur zwei derselben deutlich und klar erkennen: Denken (Bewußtsein, Geist) und Ausdehnung (Körper, Materie). Der zweite Teil der Ethik handelt *De mente*, genauer „von der Natur und dem Ursprung des Geistes". Auch er beginnt mit (7) Definitionen. Körper heißt diejenige Art (modus), welche Gottes Wesen, insoweit es als Ausdehnung (res extensa) betrachtet wird, auf sichere und bestimmte Weise ausdrückt. Zum Wesen eines Dinges gehört das, wodurch es notwendig gesetzt wird. Idee ist der vom Geist gebildete Begriff (conceptus, nicht perceptio); sie heißt adäquat, wenn sie alle Eigenschaften einer wahren Idee besitzt. Dauer bezeichnet eine unbestimmte Fortsetzung der Existenz, Realität ist = Vollkommenheit; Einzeldinge (res singulares) sind diejenigen Dinge, die bestimmt sind und eine abhängige Existenz haben.

Gott ist ein denkendes, aber zugleich ausgedehntes Wesen und als solches die bewirkende Ursache aller Ideen und Körper (Dinge); d. h. die Ideen folgen nur aus seinem Denken, die Dinge nur aus seiner Ausdehnung. Aber „die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen ist mit der Ordnung und dem Zusammenhang der Dinge identisch"; der bloß gedachte und der ausgedehnte Kreis z. B. sind eine und dieselbe Sache, nur auf verschiedene Weise aufgefaßt. Der Mensch ist, weil seine Existenz nicht notwendig ist, selbst keine Substanz, sondern nur ein Modus (Art, sich auszudrücken) der Gottheit, als solcher mithin ebenfalls zugleich denkend und ausgedehnt. Der menschliche Körper ist ein Objekt des menschlichen Geistes. Alle Körper bewegen sich langsamer oder schneller oder ruhen; die einfachsten sind diejenigen, welche sich nur durch diesen ihren verschiedenen Bewegungsgrad voneinander unterscheiden. Durch die Zusammensetzung gleicher Teile entsteht ein Individuum. Der menschliche Körper besteht aus sehr vielen Individuen verschiedener Art (harten, weichen und flüssigen), von denen ein jedes wieder sehr zusammengesetzt ist und von äußeren Dingen auf mannigfaltige Weise affiziert wird, wie es seinerseits auf dieselben Einfluß hat. Alles, was seinen Körper betrifft, nimmt auch der Geist des Menschen wahr. Wie der Körper von einem oder mehreren äußeren Gegenständen affiziert wird, so auch der Geist; nur auf diese Weise z. B. vermag letzterer die Existenz des menschlichen

Körpers selbst zu erkennen. Der Geist ist die Idee des Körpers. Wie der Körper sich zum Geist verhält (nämlich mit ihm geeint und zugleich sein Objekt), so verhält sich der Geist wiederum zur Idee des Geistes (wir würden heute sagen: dem Selbstbewußtsein). Der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er die Vorstellungen von körperlichen Affektionen faßt. Eine adäquate, klare und deutliche Erkenntnis freilich des menschlichen Körpers wie der äußeren Gegenstände können diese Vorstellungen ebensowenig verschaffen, wie die Vorstellung dieser Vorstellungen dies bewirkt, sondern nur eine verworrene. Desgleichen haben wir von der Dauer unseres eigenen Körpers wie der Einzeldinge nur eine höchst unvollkommene Vorstellung. Dagegen sind alle Vorstellungen wahr, d. h. stimmen mit dem Vorgestellten (ideatum) vollkommen überein, sofern sie in Gott sind, d. i. auf die eine unendliche Substanz bezogen werden. Übrigens sind beide, die adäquaten wie die inadäquaten, Vorstellungen dem Causalnexus (der necessitas) unterworfen, und Vorstellungen, die aus adäquaten folgen, sind selbst adäquat.

4. Es folgt dann eine ähnliche Einteilung der Erkenntnisarten wie in dem Traktat *De emendatione* (s. oben), nur daß die Erkenntnisse der drei ersten Arten jetzt gemeinsam als opinio oder imaginatio zusammengefaßt werden. Diese ist die Quelle alles Irrtums. Dagegen lehren die beiden höheren Erkenntnisarten, Vernunft (ratio) und intuitive Erkenntnis, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Wer die wahre Vorstellung hat, ist sich dessen bewußt und zweifelt nicht mehr. Die Wahrheit ist ihre eigene Norm./ Und da der menschliche Geist, insofern er die Dinge wahr auffaßt, ein Teil des unendlichen göttlichen Intellekts ist, so müssen seine „klaren und deutlichen" Vorstellungen ebenso wahr sein wie die Vorstellungen Gottes. Nur die Einbildungskraft betrachtet die Dinge als zufällig; der Natur der Vernunft entspricht es, sie als notwendig, „wie sie an sich sind," d. h. — und nun wiederholt sich der Ausdruck des Traktats — sub quadam aeternitatis specie zu betrachten, denn die Notwendigkeit der Dinge ist zugleich die Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes. Während die Vernunft das Wesen der Dinge in ihren einzelnen, ihnen mit allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften erkennt, erschaut die noch höhere scientia

intuitiva diese ewigen Eigenschaften als unmittelbar in Gottes ewigem Wesen gegründet. Spinoza gesteht übrigens selbst, daß er nur sehr wenige Dinge auf diese letzte und höchste Art eingesehen habe. — Das zweite Buch schließt mit einigen Ausführungen über den menschlichen Willen. Da der menschliche Geist eine fest bestimmte Weise (certus et determinatus modus) des Denkens darstellt, so gibt es in ihm keinen freien oder absoluten Willen, sondern jeder Willensvorgang ist von einem anderen, vorhergehenden abhängig. Wille und Vorstellung existieren nicht für sich, sondern nur in den einzelnen Willens- und Vorstellungsakten. Beide sind übrigens „ein und dasselbe"!

5. Fassen wir die Grundlehren Spinozas noch einmal als Ganzes, so stellen sie sich als ein großartiger Versuch dar, die einander nackt gegenübergestellten Gegensätze Materialismus — Spiritualismus durch ein neues Drittes, einen eigenartigen Monismus, zu überbrücken, der aber seinerseits den Dualismus doch wieder in seinem Schoße trägt. Die zwei nebeneinander stehenden Substanzen des Descartes, Denken und Ausdehnung, sind bei Spinoza zu bloßen Attributen der einen Substanz geworden, und, wie nur eine Substanz, so gibt es auch nur einen Causalnexus. Aber dieser äußert sich doch wieder auf zweifache Weise. Das Geistige ist nur aus Geistigem, das Körperliche nur aus Körperlichem zu erklären, nicht Geistiges aus Körperlichem oder umgekehrt: beide Attribute sind einander ebenbürtig. So wird die scheinbare Einheitlichkeit nur durch die Preisgabe des schon von Descartes entdeckten und nur nicht konsequent genug durchgeführten erkenntnistheoretischen Kriteriums erkauft; dieses ist zum bloßen Modus der einen Substanz herabgesunken. Spinoza sieht eben die Aufgabe der Philosophie nicht in Erkenntniskritik und Begründung der Wissenschaft, sondern in dem Entwerfen eines großartigen Weltbildes, und so „mathematisch" sich auch sein System aufbaut, so ist es doch in letzter Linie durch das Interesse der religiösen Spekulation bestimmt, in diesem Sinne also scholastischer Dogmatismus. Inhaltlich allerdings trennt eine unüberbrückbare Kluft seine moderne Weltanschauung von der der mittelalterlichen Scholastik. Wir haben dabei nicht bloß die Freiheit seiner religiösen (s. § 18), sondern auch die Strenge seiner mechanischen Naturauffassung im Auge,

in der er mit Galilei, Descartes und Hobbes auf demselben Boden steht. Mit ihnen teilt er die Abneigung gegen die „Endursachen“ (causae finales), gegen alles Hineintragen der Teleologie in die Natur. Die Erklärung der Naturdinge durch den Willen Gottes erscheint ihm als ein asylum ignorantiae für den Naturforscher, und er läßt überdies Gott erst durch Erreichung bestimmter Zwecke seine Vollkommenheit erlangen. Jedenfalls hat er dadurch, daß er beide Kausalreihen — die materiell-mechanische und die geistige — streng voneinander trennte und sie erst in Gott, als dem unendlichen und ewigen Zusammenhang aller Dinge, zusammenfließen ließ, in gewissem Sinne klärend gewirkt, indem er nämlich, allerdings in dogmatischer Weise, einerseits das Geistige als eine selbständige Seite der Existenz anerkannt, anderseits die gesamte Körperwelt als ein kontinuierliches Ganzes hingestellt hat.

§ 20. Psychologie und Ethik

1. *Psychologie* (Buch III der *Ethik*). Das dritte Buch der Ethik *De origine et natura affectuum* gibt eine Naturgeschichte der Gefühle, die von Johannes Müller als das Beste in dieser Art gepriesen wird. Die meisten meinen, so beginnt Spinoza, die Affekte seien unabhängig von den allgemeinen Naturgesetzen und würden durch die absolute Willkür des Menschen bestimmt, wie noch der berühmte Descartes glaubte. Sie wollen die Handlungen der Menschen lieber verabscheuen oder belachen als verstehen. Diese werden sich wundern, daß ich es unternehme, auch die Fehler und Torheiten der Menschen more geometrico zu behandeln. Aber die Natur und ihre Gesetze sind immer und überall die gleichen. Und so „werde ich“, schließt die Vorrede, „die menschlichen Handlungen und Begierden ebenso behandeln, als ob von Linien, Ebenen oder Körpern die Rede wäre“.

Wir handeln, wenn etwas in oder außer uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind, d. h., das aus unserer Natur allein „klar und deutlich“ begriffen werden kann. Wir leiden, wenn wir nur dessen partielle Ursache sind. Unter Affekt will Spinoza die Affektionen des Körpers verstehen, durch welche dessen Fähigkeit zu handeln geschwächt oder gestärkt wird, und zugleich (!) die Vorstellungen dieser Affektionen. Denn, obwohl

der Körper den Geist nicht zum Denken, noch dieser jenen zur Bewegung oder Ruhe zu bestimmen vermag, so sind sie doch (nach Eth. I und II) eine und dieselbe Sache, nur nach den verschiedenen Attributen betrachtet. Ihr Zusammenhang wird überdies auch durch mannigfache Erfahrungen (das folgende Scholium erinnert u. a. an die Somnambulen, das Kind, den Trunkenen) bestätigt. Die ‚Freiheit' besteht nur in unserer Einbildung; die Menschen glauben frei zu sein, weil sie ihrer Handlungen sich bewußt sind, die Ursachen aber, von denen sie bestimmt werden, nicht kennen.

Jedes Ding strebt, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu verharren (in suo esse perseverare), der Zerstörung zu entgehen. Dieses Streben (conatus) heißt, wenn es sich auf den Geist bezieht, Wille, wenn auf Geist und Körper zugleich, Trieb (appetitus), wenn es uns zum Bewußtsein kommt, Begierde. Wir begehren (wollen, erstreben) eine Sache nicht, weil wir sie für gut halten, sondern wir halten sie für gut, weil wir sie begehren. Was das Handlungsvermögen des Körpers stärkt, dessen Vorstellung stärkt auch das Denkvermögen des Geistes. Das Gefühl nun, durch welches der Geist zu größerer Vollkommenheit übergeht, nennen wir Lust (laetitia), das entgegengesetzte Unlust (tristitia). Diese zusammen mit der Begierde sind die drei primären Affekte. Alle anderen, auch die von Descartes als primär bezeichneten (Liebe, Haß, Bewunderung), können daraus abgeleitet werden. Jedes Ding ist imstande, Lust, Unlust oder Begierde in uns zu wecken, desgleichen die Vorausvorstellung desselben und die Rückerinnerung daran. Man freut sich über die Zerstörung dessen, was man haßt, und trauert über die Vernichtung dessen, was man liebt, fühlt Trauer und Freude mit dem Geliebten. Daran reihen sich eine große Anzahl Definitionen aller möglichen Gefühle, mit interessanten Begleitbemerkungen, die den Menschenkenner verraten. Es sind ihrer, die zum Schluß noch einmal zusammengestellt werden, nicht weniger als 48; die meisten lassen sich paarweise (mit ihrem Gegenteil zusammen) gruppieren: Begierde, Lust (Freude) und Unlust (Traurigkeit), Bewunderung und Verachtung, Liebe und Haß, Zuneigung und Abneigung, Ergebenheit und Spott, Hoffnung und Bangigkeit, Sorglosigkeit und Verzweiflung, Fröhlichkeit und Gewissensbisse, Mitleid, Gunst und Entrüstung, gute Meinung und

Geringschätzung, Schadenfreude und Barmherzigkeit, Selbstzufriedenheit, Demut und Reue, Hochmut und Sichselbstwegwerfen, Ruhm- und Schamgefühl, Sehnsucht, Nacheiferung, Dankbarkeit und Rache, Wohlwollen und Grausamkeit, Zorn, Furcht, Kühnheit, Kleinmut und Bestürzung, Gefälligkeit, Ehrgeiz, Schwelgerei, Trunkenheit, Habsucht, Wollust. Die letzten vier haben keinen Gegensatz, denn Mäßigkeit, Nüchternheit, Sparsamkeit und Keuschheit sind keine Leidenschaften, sondern bezeichnen eine Macht der Seele.

Spinoza macht gleichwohl keinen Anspruch auf Vollständigkeit in seiner Aufzählung der Affekte; er will nur die vorzüglichsten genannt haben, die sich untereinander wieder in zahllosen Varietäten mit und ohne Namen verbinden können; rein körperliche (Zittern, Lachen u. s. w.) hat er von vornherein mit Absicht ausgelassen. Außer den Leidenschaften im engeren Sinne des Wortes (passiones) gibt es noch manche Gefühle, welche sich auf uns, rein als Handelnde, beziehen und sämtlich freudiger Natur sind. Spinoza faßt sie unter der Bezeichnung Tapferkeit (fortitudo) zusammen, die sich wiederum teilt in Seelenstärke (animositas) und Edelmut (generositas), je nachdem sie auf die Erhaltung des eigenen Seins oder auf Förderung anderer geht. Zu der ersteren Art gehören u. a. Mäßigkeit, Nüchternheit, Geistesgegenwart, zu der letzteren Bescheidenheit und Milde. Beide Arten stehen bereits unter der Herrschaft der Vernunft. Es kommt nämlich darauf an, ob wir von den Affekten uns knechten lassen, oder ob wir sie zu zügeln verstehen. Das führt uns zu Spinozas Ethik (im engeren Sinne).

2. *Ethische Grundlehren.* (Buch IV.) Was die meisten ethischen Systeme im Grunde sind, aber zu verschweigen lieben, das spricht Spinoza in der Vorrede zum vierten Buche offen aus: seine Ethik will nichts anderes sein als angewandte Psychologie und lehnt die Berufung auf das Ideal mit dürren Worten ab. Er bezieht sich dabei ausdrücklich auf seine bereits in dem (wichtigen) Anhang zum ersten Buche ausgesprochene Verwerfung aller Teleologie. Die Natur oder Gott handelt nicht um irgend welcher Zwecke willen, sondern aus ihrer inneren Notwendigkeit heraus; sie fehlt und sündigt nicht. Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Gut und Böse sind „nur" menschliche Denkweisen oder komparative Begriffe (notiones), die

aus dem Vergleiche der Individuen mit der Gattung entspringen, aber „nichts Positives“, wirklich in den Dingen Gelegenes bezeichnen. Gut und Böse sind nichts „an sich“, sondern ganz relative Begriffe; die Musik z. B. ist etwas Gutes für den Schwermütigen, etwas Böses für den Trauernden, weder gut noch böse für den Tauben. Trotzdem will unser Philosoph, weil nun einmal die Menschen sich ein Ideal von ihresgleichen zu bilden pflegen, die Begriffe Gut und Böse in dem gewöhnlichen Sinne gebrauchen. Gut ist das, wovon wir mit Bestimmtheit wissen, daß es uns dienlich ist, um uns jenem Ideal mehr und mehr anzunähern, böse, was uns daran hindert. So scheint sich Spinoza dennoch der ethischen Teleologie nicht ganz entziehen zu können. Doch sehen wir weiter.

Zunächst gehen die sich anschließenden Deduktionen ganz naturalistisch fort. Tugend ist nichts anderes als die Macht, nach den Gesetzen der eigenen Natur zu handeln. Nun gibt es kein Einzelding in der Welt, das nicht ein stärkeres über sich hätte. Da wir Menschen aber bloß ein kleiner Teil der Natur sind, wird unsere Macht von der der äußeren Dinge weit übertroffen (der Selbstmörder z. B. völlig von ihr besiegt!). So fallen wir jener ‚Knechtschaft‘ oder ‚Macht der Affekte‘ anheim, von der das vierte Buch handelt. Weil aber ein Affekt nur durch einen anderen stärkeren Affekt besiegt oder doch eingeschränkt werden kann, so kann die Erkenntnis des Guten und Bösen durch ihre „Wahrheit“ allein nichts ausrichten; sie muß vielmehr selbst ebenfalls zum Affekt werden, wenn sie andere Affekte überwinden will, und zwar zum Lustaffekt, der ceteris paribus stärker ist als die aus der Unlust entspringenden, weil er dem Wesen der Menschennatur entspricht. Damit sind wir wieder bei der „Natur“, dem „Wesen“ des Menschen angelangt, das einen so großen Raum in Spinozas Denken einnimmt. Eine ganze Reihe weiterer Bestimmungen hängt damit zusammen. Gut ist, was mit unserer Natur übereinstimmt (man fühlt sich, wie überhaupt oft in Spinozas Ethik, an die Stoiker erinnert). Das Gute und Böse hängt von der Natur des Menschen ab. Es besitzt einer um so mehr Tugend, je mehr er seinen wahren Nutzen sucht, d. i. sein Wesen zu bewahren (suum esse conservare) strebt: was uns auf den Hauptsatz seiner Psychologie (S. 105) zurück-

führt. Unser Wesen besteht, wie das Wesen jedes Dinges, in der Tendenz, uns selbst zu erhalten (conatus sui conservandi); diese ist „das erste und einzige Fundament der Tugend".

Prüfen wir aber nun näher, was hinter diesen vieldeutigen Worten: „Wesen" oder „Natur" des Menschen steckt, so entpuppt sich als des naturalistischen Pudels Kern plötzlich die altbekannte — Vernunft. Seinen (wahren) Nutzen suchen = sein Wesen bewahren = frei sein = tugendhaft (ex virtute) handeln, „ist nichts anderes als nach der Leitung der Vernunft (ex ductu rationis) leben", nach ihren Regeln (regulae) oder Vorschriften (praecepta), Geboten (dictamina) verfahren (vgl. namentlich Satz XXIV, außerdem besonders das wichtige Scholium zu Satz XVIII). Das Wesen der Vernunft wiederum ist „nichts anderes als unser Geist (mens), insofern er klar und deutlich einsieht (intelligit)", sodaß wir hier wieder das Descartes'sche Kriterium vor uns haben. Vernünftig leben heißt: Intelligenz besitzen. Und „gut" wird jetzt als dasjenige definiert, „was in Wahrheit zur Einsicht beiträgt." Nur, soweit die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, soweit sind sie beständig mit der Natur in Übereinstimmung (XXXV); denn ‚vernünftig handeln' bedeutet: das tun, was aus der Notwendigkeit unserer „an sich betrachteten" Natur folgt. Vernunft ist also das innerste Wesen der Dinge. Handlungen, die aus ihr hervorgehen, sind immer „gut". Auf ihr beruht das höchste Glück des Menschen: die Seelenruhe. Der ganze fünfte und letzte Teil der „Ethik" handelt von der „menschlichen Freiheit oder der Macht des Intellekts". Aus der Erkenntnis des Geistes allein (ex sola mentis cognitione) will er alles ableiten, was auf die menschliche Glückseligkeit abzielt.

§ 21. Angewandte Ethik. Staatslehre und Religionsphilosophie. — Nachwirkungen.

1. Soweit der Affekt eine Leidenschaft ist, ist er eine verworrene Vorstellung. Er hört auf, eine Leidenschaft zu sein, sobald wir eine „klare und deutliche" Vorstellung von ihm bilden, wie das von jedem Affekt möglich ist. In je höherem Maße der Geist alle Dinge als notwendig ansieht, um so mehr Macht hat er über die

Affekte. Und die Affekte, die aus der Vernunft entspringen, sind stärker als alle anderen. Von diesen Grundsätzen aus ergibt sich für jeden „unter der Leitung der Vernunft" Stehenden die richtige Lebensweise (recta vivendi ratio). Wir beschränken uns darauf, im Folgenden aus dieser angewandten Ethik einiges auf das sozialethische Gebiet Bezügliche herauszugreifen.

Nichts Nützlicheres, sagt Spinoza, scheinbar im strikten Gegensatze zu Hobbes, gibt es für den Menschen als der Mitmensch, der — gleichfalls von der Vernunft geleitet wird; denn beide fördern und erhöhen gegenseitig ihr wahres Glück und ihre Vollkommenheit. Keiner sucht für sich zu erlangen, was er nicht auch den anderen wünscht. Freilich bilden — und damit nähert er sich wieder dem Hobbesschen Pessimismus — die Neid- und Haßerfüllten die Mehrzahl, aber diese soll man durch Liebe und Edelmut zu überwinden suchen. Und, „weil wir unter den Einzeldingen nichts Herrlicheres kennen als einen Menschen, der von der Vernunft geleitet wird, so kann niemand in höherem Maße zeigen, wie viel seine Kunst und sein Geist vermag, als in dem er die Menschen so erzieht, daß sie endlich dem eigenen Gebot der Vernunft gemäß leben". Auf Eintracht und Freundschaft unter den Menschen muß hinarbeiten, wer seinen wahren Nutzen und vernünftigen Lebensgenuß erstrebt; denn aus der Gemeinschaft entspringen schließlich doch mehr Vorteile als Nachteile. Der Vernunftmensch ist freier in einem Staat, in dem er nach gemeinsamen Gesetzen lebt, als in der Isoliertheit, in der er bloß sich selbst gehorcht. Nicht Mitleid, sondern Gerechtigkeit, Billigkeit, Sittlichkeit und Religion soll man zu diesem Zwecke fördern. Die Sorge für die Armen und Bedürftigen ist nicht Sache des einzelnen, sondern der Gemeinschaft.

2. Des Zusammenhanges wegen schließen wir gleich die naturrechtlichen und politischen Ideen Spinozas an, wie er sie namentlich im 4. Buche der *Ethik* (Scholium II zu Satz 37) und im *Tractatus politicus* äußert. Nach dem Rechte der Natur strebt jeder das, was er liebt, zu erhalten, und das, was er haßt, zu zerstören. Wenn nun die Menschen nach der Leitung der Vernunft lebten, so würde jeder dies sein Recht ohne allen Schaden seines Nächsten genießen. Aber da sie ihren Leidenschaften unterworfen sind, treten sie einander entgegen und müssen

durch stärkere Affekte, wie Furcht vor größerem Schaden und den Drohungen des Gesetzes, im Zaume gehalten werden. So geht der status naturalis in den status civilis über; zum Schutze seiner Bürger wird der Staat geschaffen, der nach allgemeiner Übereinkunft festsetzt, was gut und böse, recht und unrecht ist, was diesem, was jenem gehört. — Diese Ideen der *Ethik*, in denen wir wesentliche Züge von Hobbes Staatslehre wiederfinden, werden in dem politischen Traktat näher ausgeführt. Auch hier will unser Philosoph kein ‚utopisches' Ideal entwerfen, sondern sich an die Erfahrung halten, die Naturgesetze dessen, was ist, festzustellen suchen. Wie das Handeln des einzelnen, so ist auch das des Staates durch den Selbsterhaltungstrieb bestimmt. Aber, wie der einzelne, so muß auch der Staat, wenn anders er sich nicht selbst vernichten, sondern zu Macht und Blüte kommen, ja nur selbständig (sui iuris) bleiben will, den Geboten der Vernunft folgen. Spinoza tritt wie Hobbes für eine starke Staatsgewalt ein, die, wenn es not thut, sogar die bürgerlichen Gesetze zu suspendieren befugt ist, aber an das natürliche Recht gebunden bleibt. Nach den allgemeinen Erörterungen der vier ersten Kapitel behandeln V—VII ziemlich ausführlich die Frage, wie die Monarchie beschaffen sein müsse, damit sie sich selbst erhalte und nicht in Tyrannis ausarte, VIII—X in gleicher Weise die Aristokratie. Für die absolute Monarchie (die im Grunde übrigens nur eine versteckte Aristokratie der Beamten ist!) hat er wenig übrig; sie muß, wenn sie heilsam wirken soll, durch Volksrechte, etwa wie in der aragonesischen Verfassung, beschränkt werden. Weit nützlicher und der Erhaltung der Freiheit angemessener erscheint dem Bürger der holländischen General-Staaten die aristokratische Regierung, zumal wenn sie sich aus einer großen Zahl gewählter Patricier zusammensetzt. Als die vollkommenste Staatsform jedoch gilt ihm die Demokratie der selbstständigen Bürger eines Landes. Leider bricht die Schrift nach den vier ersten Paragraphen, deren letzter die politische Minderwertigkeit der Frauen zu beweisen sucht, ab. Der Staat soll, wie er an anderer Stelle äußert, die Menschen nicht zu Tieren oder Maschinen machen, sondern bewirken, daß sich ihre geistige und körperliche Tätigkeit frei zu entfalten vermag. Und wenn man sage, die Menge verstehe nichts von öffentlichen An-

gelegenheiten, so rühre das daher, daß man sie eben darüber in Unwissenheit halte.

Über die Beziehungen des Staates zu den Religionsbekenntnissen und der Gewissensfreiheit hatte sich Spinoza bereits im theologisch-politischen Traktat (s. § 18) geäußert, dort auch seine allgemeine Stellung zur Religion entwickelt. Sehen wir zum Schluß, welche Stellung

3. die Religionsphilosophie in seinem System einnimmt *(Ethica l. V)*.

Schon der 28. Satz des 4. Buches hatte ausgesprochen, daß das höchste geistige Gut und das höchste geistige Vermögen in der Erkenntnis des unendlichen Wesens, Gottes, bestehe. Diese Gedanken führt die zweite Hälfte des 5. Teiles weiter aus. Je klarer und deutlicher jemand seine Affekte und überhaupt die Dinge erkennt, desto mehr liebt er Gott. Denn Gott erkennen heißt nichts anderes als die Welt der Dinge vermittelst jener „dritten" Erkenntnisstufe (der intuitiven) verstehen, die aus der Vernunfterkenntnis hervorwächst, nicht in ihren räumlich-zeitlichen Verhältnissen, sondern in ihrem ewigen Wesen, wie sie „in Gott enthalten" sind, aus der göttlichen Notwendigkeit folgern. Aus solcher Gotteserkenntnis entspringt die höchste Seelenruhe, wie sie die geistige Gottesliebe (amor Dei intellectualis) gewährt, die ein Teil der unendlichen Liebe ist, mit der Gott sich selbst, mithin auch uns liebt. Zwar ist Gott ein über alle menschlichen Eigenschaften so unendlich erhabenes Wesen, daß er niemand in menschlicher Weise lieben oder hassen kann. Und, wer Gott liebt, kann nicht verlangen, daß dieser ihn wieder liebe, wie seine Liebe zu Gott auch nicht durch Neid oder Eifersucht auf andere verunreinigt werden kann, sondern nur um so stärker wird, je mehr Menschen wir durch sie mit Gott verbunden denken. Vielmehr ist diese Liebe eine rein geistige, die fortwährt, auch wenn der Körper zerstört wird, und die durch nichts in der Welt aufgehoben werden kann. Dann ist Gott in uns und wir in ihm, dann erschauen wir auch die Wahrheit, die wir vorher (im 1. Buche) mühselig zu beweisen suchten, mit einem Blicke. Zu solcher Mystik schwingt sich der Philosoph der geometrischen Methode empor!

Diese auf der reinen Erkenntnis beruhende geistige Gottesliebe wirkt dann auch zurück auf unser Handeln. Je mehr der Geist der Erkenntnis des Ewigen lebt, desto

weniger leidet er von den Affekten, desto weniger fürchtet er den Tod; denn er weiß, daß das, was von uns mit dem Körper untergeht, nichts ist im Vergleich mit dem, was bleibt, daß unser Geist, soweit er aus Erkenntnis besteht (quatenus intelligit), ein „ewiger Modus des Denkens" ist. Aber wenn wir auch nicht wüßten, daß unser Geist ewig ist, würden wir doch an Frömmigkeit und Religion, kurz an allem, was Seelenstärke und Hochsinn ausmacht, festhalten. Die meisten freilich halten das für eine Last; ‚frei' sein scheint ihnen identisch mit: ihrer Lust gehorchen. Sie sind gut nur aus Furcht und Hoffnung, sie würden ohne ihren Glauben an die Unsterblichkeit lieber verrückt sein und ohne Vernunft dahinleben wollen: eine Meinung, die Spinoza kaum einer Widerlegung wert scheint. Mit einem sittlichen Idealismus, der an die Sinnesart eines Kant und Fichte erinnert, verwirft er allen Tugendlohn. Die Seligkeit, die in der Liebe zu Gott besteht, ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; und wir erfreuen uns ihrer nicht, weil wir die Begierden zügeln, sondern, weil wir uns ihrer erfreuen, vermögen wir die Begierden zu zügeln. Der Unwissende, der bloß von seinen Begierden sich leiten läßt, wird von den äußeren Ursachen vielfach umhergetrieben und lernt weder sich noch Gott und die Welt kennen; und, sobald es mit seinem Leiden aus ist, ist es auch mit ihm selbst aus. Der Weise dagegen erlangt die wahre Seelenruhe und hört niemals auf zu sein. Der Weg zu ihr ist freilich sehr steil, aber doch zu finden. „Allein, alles Erhabene ist ebenso schwierig zu erreichen als selten". (Schlußworte der *Ethik.*)

So kehrt Spinozas Philosophie in ihrem Endpunkt zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Die Stimmung erhabener Resignation, die sie predigt, behält ihren hohen ethischen und ästhetischen Wert, auch wenn man die theoretischen Grundlagen verwirft, auf denen er sein systematisches Gebäude aufgeführt hat.

4. Spinozas Lehre fand wohl manchen Anhänger, freilich meist solche, die sich nicht in die Öffentlichkeit hervorwagen durften, während gegen ihn alsbald eine ganze Reihe deutscher und holländischer Professoren, die vor allem den „Atheisten" in ihm sahen, ihr feineres oder gröberes Geschütz spielen ließen; von demselben Korkholt, der ihn unter die drei großen Betrüger rechnete, (s. § 88, Anhang) wurde er mit Anspielung auf seinen

Namen als der Maledictus, seine Lehre als dornig (spinosa) dargestellt. Aber auch von Bayle und einem Teil der Cartesianer wurde er bekämpft, wie anderseits von dem frommen Erzbischof Fénelon; desgleichen verhielt sich Leibniz ablehnend gegen ihn, und auch Christian Wolffs *Theologia naturalis* griff ihn heftig an. Von diesen Angriffen ward schließlich seine eigentliche Lehre ganz verdeckt, sodaß Lessing sagen konnte, man habe den Spinoza wie einen toten Hund behandelt. Ein Umschwung erfolgte erst über ein Jahrhundert nach Spinozas Tode durch F. H. Jacobis Briefe *Ueber die Lehre des Spinoza* an Moses Mendelssohn (1785). Jacobi behauptete, alle Philosophie, die streng beweisend auftreten wolle, müsse Spinozismus sein (vgl. § 55). Wie dann Herder, Goethe, Schleiermacher, Schelling, Hegel folgten, wird an seinem Orte zu berühren sein.

Wir wenden uns nun dem vierten großen Dogmatiker der neueren Philosophie zu. Mit ihm geht sie von Frankreich, England und den Niederlanden nach Deutschland über.

Kapitel VI.

Leibniz (1646—1716).

§ 22. Leben, Schriften und Charakter.

Eine grundlegende, die wissenschaftlichen Fundamente untersuchende Darstellung ist erst neuerdings erschienen: E. Cassirer, Leibniz' System, Marburg 1902. Außer den ausführlichen Darstellungen in Erdmanns größerem Werke (Bd. II, Abt. 2) und Kuno Fischers G. d. n. Ph. III, seien aus der zahlreichen Literatur erwähnt: Die ausführliche Biographie von Guhrauer, G. W. Freiherr von Leibniz (2 Bde. 1842), die ältere Darstellung von L. Feuerbach (2. Aufl. 1844), die neue von E. Dillmann: Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre, Leipzig 1891. — Eine populäre Schrift über ‚Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger' gab E. Pfleiderer (Lpz. 1870) heraus; sein Verhältnis zu Spinoza beleuchtet L. Stein, Leibniz und Spinoza Berlin 1890.

Die drei Systeme von Descartes, Hobbes und Spinoza sind bei aller sonstigen Verschiedenheit einig in der Behauptung eines rein mechanischen Naturzusammenhanges, wie ihn die neue Wissenschaft aufgestellt. Gegen diese Auffassung, als den Gipfel menschlicher Willkür und Gottlosigkeit, richteten sich die Angriffe der philosophischen und theologischen Scholastik. Leibniz sucht diesen Gegensatz philosophisch zu überwinden, indem er

die wissenschaftlichen Errungenschaften zwar nicht aufgibt, vielmehr durch eigene Forschung fördert, aber anderseits durch Untersuchung ihrer Voraussetzungen über die mechanische Naturauffassung hinausführt und die letztere mit der teleologischen, und damit den modernen Gedanken mit dem antik-christlichen zu versöhnen trachtet.

Gottfried Wilhelm Leibniz, am 21. Juni 1646 zu Leipzig geboren, verlor früh (1652) seinen Vater, einen Leipziger Rechtsgelehrten und Professor der Moral. Ein frühreifer Knabe, liest er in seines Vaters Bibliothek alles, was ihm vor die Augen kommt, die Alten wie die Scholastiker, macht lateinische Verse, sodaß seine Vormünder anfangs fürchten, er möchte ein Poet, dann, er möchte ein Scholastiker werden. „Sie wußten nicht, daß mein Geist sich nicht durch eine einzige Art von Dingen ausfüllen ließ", sagte Leibniz später von sich mit Selbstgefühl und bezeichnend auch für seinen philosophischen Charakter. Erst 15jährig bezieht er die heimische Universität und grübelt bereits darüber nach, ob er bei der Scholastik beharren oder sich der neuen Philosophie anschließen solle. Dem anfänglichen Studium der Rechte und der Philosophie fügt er in Jena das der Mathematik hinzu, wird mit 17 Jahren durch eine Abhandlung *De principio individui* Baccalaureus, mit 18 durch eine rechtsphilosophische Arbeit Magister und erwirbt sich als 20jähriger — in Leipzig wegen seiner Jugend zurückgewiesen — in dem bayrischen Altdorf durch eine glänzende Disputation „über verwickelte Rechtsfälle" die juristische Doktorwürde. Der ihm dort angebotenen Professur zieht der ehrgeizige Jüngling das große Weltleben vor, in das er nun ohne einen bestimmten Plan eintritt. Nachdem er in Nürnberg u. a. mit Alchymisten verkehrt hat, wird er von Christian von Boineburg, dem Vertrauten des Kurfürsten von Mainz, in dessen Dienste und damit in die große europäische Politik hineingezogen. Bei seiner Vielseitigkeit nach den verschiedensten Richtungen hin tätig, arbeitet er nacheinander an der Verbesserung der juristischen Lehrmethode (1667), dem Corpus iuris (1668 f.), einer Schrift gegen die Atheisten (1668/69) und beteiligt sich an seines Gönners Bestrebungen zu einer Wiedervereinigung von Protestanten und Katholiken, wobei er im allgemeinen eine natürliche Religion mit Gottes- und Unsterblichkeitsglauben

vertritt, aber doch auch die Trinitätslehre verteidigt (Schrift von 1669). Einen Aufenthalt zu Paris 1672 bis 1676, wo er Ludwigs XIV. Eroberungsgelüste durch den Plan einer Besetzung Ägyptens vom Deutschen Reiche ablenken helfen sollte, benutzte er zum Studium von Descartes, Hobbes und Spinoza (welchen letzteren er auch bei seiner Reise durch Holland persönlich kennen lernte[1]), sowie der Mathematik (Pascal) und Physik (Huyghens), was ihn zur Entdeckung der Differential- und Integralrechnung führte. (Über den Jahrzehnte lang dauernden Prioritätsstreit mit Newton s. *Ueberweg III*, S. 170—72). Ende 1676 siedelte er, zum Hofrat und Bibliothekar ernannt, nach Hannover über, und schreibt eine von umfangreichen Vorstudien begleitete Geschichte des braunschweigischen Fürstenhauses. Daneben aber beschäftigt er sich mit allen möglichen anderen, zum Teil weit auseinander liegenden Plänen und Gegenständen: Einrichtung einer nationalen Akademie, Reunion der Lutheraner und Reformierten wie der Katholiken und Protestanten zu einem harmonischen „Reich der Geister", Völkerrecht, Bergbau, Physik, Medizin, Entwurf einer allgemeinen Charakteristik durch wissenschaftliche Zeichen (ähnlich wie sie in der Mathematik üblich sind), Moral der Chinesen, Sprachwissenschaft, und zwar mit allem, nach seiner Art, gründlich; am liebsten aber doch mit Mathematik und Philosophie. Über alle diese Dinge pflog er dazu noch eine umfangreiche Korrespondenz; in der Bibliothek zu Hannover werden 15,000 Nummern seines Briefwechsels mit mehr als 1000 Personen aufbewahrt. Er klagt gelegentlich selbst über die Zerstreutheit seiner Studien und die Masse der sich ihm aufdrängenden neuen Gedanken, die er doch nicht gern abhanden kommen lassen möchte; sodaß er oft nicht wisse, was er zuerst erledigen solle. Eine unglaubliche Arbeitskraft, Vielseitigkeit und Beweglichkeit des Geistes! In das Jahrzehnt 1690—1700 fallen seine philosophischen Entwürfe, in das folgende die systematischen Ausführungen, zu denen er gekommen ist. Durch die Vermählung seiner Schülerin, der philosophischen

[1]) Leibniz wollte später nicht gern an seine Besuche und Unterhaltungen mit dem gefährlichen Denker erinnert sein und war bestürzt, als er einen seiner Briefe in der Spinoza-Ausgabe von 1677 gedruckt fand.

Prinzessin Sophie Charlotte mit Friedrich I. von Brandenburg-Preußen 1700 nach Berlin gezogen, wurde er der erste Präsident der auf seine Anregung hin am 11. Juli 1700 dort gestifteten Akademie der Wissenschaften (vgl. die Geschichte derselben von *Ad. Harnack,* 4 Bde., Berlin 1900). Mit dem Tode seiner königlichen Schülerin (1705) verlor er den rechten Halt in Berlin, das er 1711 endgiltig verließ. Dann lebte er 2 Jahre in Wien, wo er für den Prinzen Eugen eine Darstellung seiner Monadenlehre ausarbeitete, die letzten Jahre seines Lebens (1714 bis 1716) wieder in Hannover. Er war zwar von seinen fürstlichen Gönnern, zu denen auch Peter der Große gehörte, mit Titeln und Würden versehen, auch geadelt worden, scheint aber in seinen letzten Jahren diese Gönnerschaften, jedenfalls die Hannoversche, verloren zu haben, während seine Berliner Schöpfung unter dem grobkörnigen Soldatenkönig Friedrich Wilhelm I. ein trauriges Scheindasein führte. Der Geistlichkeit und dem Volke blieb er als Freigeist verdächtig; aus seinem Namen Leibniz machte der Volksmund ‚Löve-nix' = Glaubenichts. Über seiner ungeheuren Vielgeschäftigkeit nicht zum Heiraten gekommen, starb Leibniz einsam und verlassen am 14. November 1716. Auf seinem Sarge war sein Wahlspruch angebracht: „So oft eine Stunde verloren wird, geht ein Teil des Lebens zu Grunde." Nur wenige geleiteten ihn damals zu Grabe; jetzt erheben sich zu Hannover und Leipzig (1883) Denkmäler zu seinen Ehren.

Zu einer ausführlichen Systematisierung seiner Lehre in einem grundlegenden Hauptwerke ist Leibniz nicht gekommen; die meisten seiner Aufsätze wurden in Zeitschriften (zuerst in den *Acta eruditorum Lipsiensium,* später in dem *Journal des savants*) veröffentlicht; er selbst hat außer einigen Jugendarbeiten nur die Theodicee herausgegeben (näheres s. unten). Die neueste und vollständigste Ausgabe der philosophischen Schriften incl. Briefe ist die von *Gerhardt,* 7 Bände, Berlin 1875 bis 1890; frühere von *J. E. Erdmann* 1840 (3 Bände) und die von *Pertz,* in der auch 7 Bände mathematischer Schriften (von *Gerhardt*) ediert sind. Die wichtigsten der späteren Schriften (*Nouveaux essais, Theodicée,* kleinere Schriften) sind ins Deutsche übersetzt in der *Philosophischen Bibliothek,* zum Teil auch bei *Reclam.* Wir verzeichnen im Folgenden die wichtigeren p h i l o s o p h i s c h e n

Schriften, soweit sie nicht bereits in der Lebensgeschichte Erwähnung gefunden haben:

1. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis. Acta Erud.* 1684. 2. *Nova methodus pro maximis et minimis.* 1684. 3. *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* 1694. 4. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances.* Paris 1695. Dazu drei *éclaircissements* 1696. 5. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* 1704 (gegen Locke). Diese seine wichtigste Schrift wurde erst 1765 aus dem Nachlaß veröffentlicht. 6. *Essai de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710, breit, populär). 7. *La Monadologie* 1714, lateinisch zuerst 1721. 8. *Principes de la nature et de la grâce* 1714, veröffentlicht 1719. Dazu kommen zahlreiche wichtige Briefe, in denen er manche in seinen Schriften weniger berührte Sätze und Lehren ausgeführt hat. Zur Einführung eignen sich am besten die *Kleineren philos. Schriften* (*ed. Habs* bei *Reclam*).

Es war ein unglücklicher Zufall, daß das 18. Jahrhundert Leibniz vorzugsweise aus seinem in philosophischer Beziehung schwächsten Werke, der Theodicee, kennen lernte, während die trefflichen kleineren Aufsätze in den Zeitschriften nur wenigen bekannt waren, die *Nouveaux essais* gar bis 1765 noch vergessen im Staube der Hannoverschen Bibliothek lagen. So erschien er den Zeitgenossen und Nachlebenden nicht in seiner wahren Bedeutung. Denn, obwohl seine Philosophie nicht in systematischer Ausführung auf uns gekommen ist, trägt sie doch systematischen Charakter.

Wenn Leibniz auch zunächst den Eindruck des großen Eklektikers macht, der alle philosophischen, politischen und religiösen Standpunkte zu rechtfertigen oder doch zu entschuldigen, und aus allen das Gemeinsame herauszufinden liebt, so will er doch die verschiedenen Standpunkte zu einem Ganzen vereinigen. Er verbindet, wie er einmal sagt, Demokrit mit Aristoteles und Plato, das will sagen: die mechanische Naturerklärung (Demokrit, Descartes, Hobbes, Spinoza) mit der teleologischen Auffassung (aristotelischer Scholastik, aber in gereinigter philosophischer Form) und mit — Erkenntnistheorie.

§ 23. Leibniz' System: Die Substanz als Kraft. Die Monadenlehre. — Erkenntnistheoretisches und Psychologisches.

1. In dem längeren Aufsatze des *Journal des Savants.* von 1695, in dem Leibniz zum erstenmal sein *Neues System der Natur* in die Öffentlichkeit brachte, gibt er auch Auskunft über seinen bisherigen philosophischen Entwicklungsgang: Er sei schon tief in die Scholastik eingedrungen gewesen, als ihn die Mathematik und die Begründer der neueren Mechanik durch „ihre schöne Art, die Natur auf mechanische Weise zu erklären" entzückt und von dem Joche des Aristoteles und den substantiellen Formen befreit hätten. Er sei dann „bereits in früher Jugend" zunächst auf die Atome und das Leere verfallen, habe sich aber „nach vielem Nachdenken" davon überzeugt, daß die „Prinzipien wahrer Einheit" im Stoffe allein nicht zu finden seien, und deshalb seine Zuflucht zu einem „formalen" Atome genommen, da nur ein solches mit wahrer Einheit begabt sein könne. So habe er allerdings die berüchtigten „substantiellen Formen" wieder ins Leben gerufen, aber in einem neuen Sinne, demjenigen nämlich „ursprünglicher Kräfte". Zur Reife gelangten diese Ansichten in ihm um die Mitte der achtziger Jahre; denn 1697 schreibt er in einem Briefe: „Ich habe meine Anschauungen den neuen Kenntnissen gemäß, die ich erwarb, geändert und wieder geändert, und erst vor ungefähr zwölf Jahren fühlte ich mich befriedigt". Anfang 1686 sandte er denn auch an Arnauld einen *Petit discours de métaphysique,* in dem der Kern seines späteren Systems bereits enthalten ist.

„Eine kleine Abhandlung über Metaphysik," — denn Leibniz beabsichtigt und fordert, besonders deutlich in dem kurzen Aufsatz von 1694 über die *Vervollkommnung der ersten Philosophie,* eine Reform derjenigen Hauptwissenschaft (scientia generalis), welche die Voraussetzungen aller Wissenschaften, insbesondere auch der Naturwissenschaft, enthalte: der Metaphysik, die heute noch, wie zu des Aristoteles Zeiten, zu den „gesuchten" Wissenschaften gehöre. Sie bedürfe fester Beweise, gleich denjenigen, durch welche die Mathematik ihre Erfolge erringt, einer Methode, die ebenso zuverlässig sei wie die des Euklid. Als metaphysische Grund-

frage aber gilt auch ihm, wie Descartes und Spinoza, das Problem der Substanz.

Von Spinoza, dem er sich stets von allen Philosophen am ablehnendsten gegenüberstellt (offenbar wegen seines „Atheismus"), redet er an dieser Stelle nicht; um so nachdrücklicher von Descartes, dessen *Regulae* er zu Paris im Manuskript kennen gelernt und sich abgeschrieben, und der ihn sein ganzes Leben hindurch, in Übereinstimmung wie Gegensatz, nachhaltig beeinflußt hat. Descartes habe zwar „manches Vortreffliche" vorgebracht, insbesondere den Geist vom Sinnlichen abgelenkt, aber er habe den Fehler gemacht, den Substanzbegriff für konstituiert zu halten durch die bloße Ausdehnung. Leibniz sah dem gegenüber richtig, daß der physische Gegenstand mehr enthält als der bloß mathematische, daß zu der Extension das unausgedehnte Intensive hinzukommen muß. Dieser Gedanke führt ihn zu der Aufstellung des Kraftbegriffs und einer neuen „besonderen Wissenschaft": der Dynamik. Es gibt keine Substanz ohne Kraftäußerung. Jede Substanz ist tätig, und alles Tätige (Wirkende) heißt Substanz. Was nicht wirkt (agit), existiert auch nicht. Es gibt nichts ausschließlich Materielles, sondern jede Größe (Masse) ist „un être capable d'action", ein „der Wirksamkeit fähiges Wesen". Alle Materie ist mit dieser Kraft erfüllt, durch welche die Dinge erst wahrhaft zu Dingen werden. So ist auch das, was in allem Wechsel erhalten bleibt, nicht sowohl die Bewegung, als vielmehr die Kraft, denn diese ist der letzte Grund der Bewegung. Seinen neuen Kraftbegriff will Leibniz ausdrücklich von der „tätigen Macht" der Scholastiker unterschieden wissen, die erst eines Ansporns von außen bedarf, um in Wirksamkeit zu treten. Dennoch gebraucht er zur Kennzeichnung desselben verschiedentlich aristotelische Ausdrücke, wie: Entelechie, Form, zweite Materie. Er ist eben noch nicht völlig zur Erkenntnis ihres Gesetzescharakters durchgedrungen; sie gilt ihm noch als ein „höherer oder metaphysischer" Begriff. Indes ist tatsächlich dieser „metaphysische" Begriff dem „Gesetz" nahe verwandt. Voraussetzung seiner Anwendung ist der gesetzmäßige Zusammenhang der Natur. Der Satz von der Erhaltung der Kraftsumme wird ein Naturgesetz, ja die „Grundlage der Naturgesetze" genannt. Die gesamte im Universum enthaltene Kraftmenge nennt

Leibniz die „unbedingte“ Kraft und teilt sie in die richtunggebende und die bezügliche oder Druckkraft.

Gewonnen hat er diese neue dynamische Ansicht der Dinge in der Beschäftigung mit den von Galilei und Descartes, Huyghens und Newton angegriffenen Problemen der neuen mathematischen Naturwissenschaft, insbesondere dem der Stetigkeit und des Unendlichkleinen, womit seine große Entdeckung der Infinitesimalrechnung in Verbindung steht. Die höchste Weisheit oder der Quell aller Dinge, schreibt er 1687 an Bayle, verfährt „wie ein vollkommener Geometer“. Das von ihm entdeckte „Prinzip der allgemeinen Ordnung“ sei nicht bloß ganz unentbehrlich in der Geometrie, sondern führe auch in der Physik zu guten Resultaten. So könne z. B. die Ruhe als eine unendlich kleine Geschwindigkeit, die Gleichheit als eine unendlich kleine Ungleichheit betrachtet werden. (Näheres über die erkenntniskritische Bedeutung des Infinitesimalprinzips, dessen Erörterung uns hier zu weit führen würde, siehe bei Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte.* Berlin 1883; speziell über Leibniz S. 42 ff.)

Bei dieser eindringenden Beschäftigung mit den physikalischen Erscheinungen ist es dem Mechaniker Leibniz selbstverständlich, daß der Kraftträger viele sein müssen. Tätig sein können nur Einzelwesen (Individuen). Es gibt nicht etwa bloß eine einzige Substanz, nach der „lächerlichen“ Ansicht Spinozas, die er mit „kläglichen oder unverständlichen“ Beweisen zu stützen versucht hat, sondern unzählige. Diese nennt Leibniz seit 1697 mit einem wahrscheinlich von Giordano Bruno entlehnten, aber von ihm selbst mit einem neuen Sinn versehenen Ausdruck „Monaden“.

2. *Die Monadenlehre.* Als Monade (μονάς, άδος) d. i. Einheit wird von unserem Philosophen jede einfache, d. i. nicht mehr weiter teilbare Substanz bezeichnet, während er unter Substanz, wie wir schon wissen, ein „Wesen“ versteht, welches die Fähigkeit zu handeln (wirken) besitzt. Die zusammengesetzten Substanzen oder Körper sind Vielheiten; die Lebenskräfte, die Seelen und Geister dagegen Einheiten. Die Monaden sind daher die „wahrhaften Atome der Natur“, die „Elemente der Dinge“. Es muß überall Monaden geben, die ganze Natur voller Leben sein. Weil ohne Teile, können sie auf natürliche Weise weder entstehen noch zerstört

werden, sondern sie dauern so lange, als das von Gott geschaffene Universum. Ohne Gestalt und Ausdehnung, unterscheiden sie sich voneinander nur durch ihre inneren Eigenschaften, nämlich ihre Vorstellungen, d. i. die im Einfachen enthaltenen „Darstellungen" des zusammengesetzten, und ihr Begehren, von einer Vorstellung zur anderen überzugehen, was das Prinzip der Veränderung bildet. Denn jede Monade verändert sich immerfort und zwar kraft dieses „inneren Prinzips" der Vorstellungen und des Begehungstriebes, eines Prinzips, das sich aus mechanischen Gründen nicht erklären läßt. Jede Monade ist ferner der anderen gegenüber vollkommen selbständig, sie hat keine „Fenster", durch die etwas in sie hinein oder von ihr ausgehen könnte.[1] Eine jede Monade ist ein lebendiger Spiegel des Universums, wohl geregelt wie dieses, zugleich aber auch selbst vorstellende Kraft. Ihr Unterschied besteht in dem verschiedenen Grade von „Klarheit und Deutlichkeit" (wieder das Descartes'sche Kriterium, aber metaphysisch gewandt), mit der sie das Universum wiederspiegeln (représentent). So viel Monaden, so viele verschiedene Universa. Es existiert eine ungeheure Stufenreihe von Monaden, von der niedersten, „die mit dem bloßen Namen Monade zufrieden ist", über die sinnbegabte Seele (anima) und den vernunftbegabten Geist (mens) hinauf bis zu der ‚primitiven', der ultima ratio rerum, Gott. Die „reinen" oder „einfachen" Monaden leben in einer Art Schlaf- oder Betäubungszustand, während die Seelenmonaden schon ein deutlicheres, mit Erinnerung verbundenes Vorstellen besitzen, wie es z. B. den Tieren zukommt. Dabei wird die Seelenmonade als eine Centralmonade aufgefaßt, die von einer unendlichen Anzahl anderer Monaden, als ihrem Körper, umgeben ist, deren Erregungen gemäß sie „wie in einer Art von Mittelpunkt die Außendinge vorstellt", ihren eigenen Körper am deutlichsten, das übrige Universum mit geringerer Deutlichkeit. Wird sie ihrer selbst sich bewußt, so erhebt sie sich zum Geiste oder zur vernünftigen Seele, die nur dem Menschen zukommt und durch die Wissenschaften (durch Wiegen, Messen, Zählen) in ihrem Bereiche und in ihrer kleinen Welt das nachahmt, was Gott in der großen schafft.

[1]) Es gibt nicht zwei völlig gleiche Substanzen in der Natur (daher sein *principium identitatis indiscernibilium.*)

Eine deutliche Kenntnis von allem, was da ist, hat nur Gott, die höchste Monade, denn er ist die Quelle von allem.

Wir haben im Vorigen Leibniz' Monadologie in der Hauptsache nach den beiden letzten ihr von ihrem Urheber gegebenen Darstellungen (Nr. 7 und 8 der in § 22 citierten Schriftenreihe) wiedergegeben. Ihre Grundzüge finden sich bereits in einem Briefe an Arnauld von 1690. Daß auch sie wesentlich seinen mathematisch-physikalischen Studien, genauer dem durch sie veranlaßten und in der Entdeckung des Infinitesimalprinzips zum Ausdruck gelangten Gedanken der Verbindung des dynamischen Elements mit dem atomistischen ihren Ursprung verdankt (wenngleich theologische Erwägungen mitgespielt haben), sieht man namentlich aus dem 11. Abschnitt des *Système nouveau* (1695). Hier werden die „einfachen Substanzen", denen der Name „Monaden" noch nicht beigelegt ist, im Gegensatz zu den der Vernunft widerstreitenden, weil immer noch weiter teilbaren „stofflichen" Atomen als „substantielle Atome" oder als „metaphysische Punkte" bezeichnet, die sowohl von den „mathematischen" als von den „physischen" Punkten unterschieden sind. Die physischen Punkte sind nur zusammengedrückte Körper, die mathematischen sind zwar „wahre" Punkte, aber nicht „wirkliche", sie sind „Gesichtspunkte", um das Universum wiederzugeben. Wahr und wirklich zugleich sind nur die metaphysischen oder substantiellen Punkte, die „etwas Lebendiges und eine Art Vorstellungsvermögen besitzen"; ohne sie würde es nichts Wirkliches geben, da es ohne die wahrhaften Einheiten keine Vielheit geben kann.

In dieser Unterscheidung von „wahr" und „wirklich" ist der erkenntniskritische Mangel ersichtlich, welcher Leibniz, bei aller seiner wissenschaftlichen Größe, nicht zum vollen Idealismus kritisch-wissenschaftlichen Denkens durchdringen, sondern in metaphysischen Dogmatismus zurückfallen ließ. Er hat richtiger als Descartes gesehen, daß zum Gegenstande der Natur mehr gehört als seine Deckung mit den idealen Gebilden der Geometrie, deren Gesetzen er unterworfen ist, und er hat erkannt, daß dies weitere Moment in dem aus dem Gebiete des reinen Denkens geschöpften Merkmale des Unausgedehnten (Intensiven) liegt. Aber

dieser richtige, auch in seiner Monadenlehre zunächst enthaltene erkenntniskritische Grundgedanke, daß die gesamte Natur in unserem Vorstellen zu begründen sei, wird um des metaphysischen Weltbildes willen verlassen; der vorher in Überschätzung des logischen Denkens abgewiesene Faktor der Sinnlichkeit schleicht sich, wissenschaftlich ungeläutert, wieder ein. Das reine Denken wird auf diese Weise, ebenso wie bei seinem Vorgänger Descartes, nachträglich substantialisiert.

3. Wir schalten, ehe wir den weiteren Ausbau des Systems nach der metaphysischen Seite hin verfolgen, das wichtigste von Leibniz' Erkenntnislehre und Psychologie ein, zumal da beide mit der Monadenlehre in inniger Beziehung stehen. — Die früher abgefaßten *Meditationes* (1684) stellen im wesentlichen nur eine Weiterbildung bezw. Modifikation der von Descartes und Spinoza gegebenen Einteilung der Erkenntnis dar. Sie teilen die Erkenntnis in dunkle und klare, die klare in verworrene und deutliche, die deutliche in unangemessene und angemessene (adaequata), die angemessene in symbolische und anschauliche (intuitiva); die vollkommenste ist natürlich die zugleich adäquate und intuitive. Alle Sinneswahrnehmungen gehören zu der verworrenen (confusa) Erkenntnis, wie wenn z. B. ein Maler den Fehler eines Gemäldes zwar „klar" fühlt, aber den Grund nicht deutlich anzugeben vermag. Zur deutlichen Erkenntnis gehören alle Nominaldefinitionen, der adäquaten kommen die Zahlbegriffe „sehr nahe"; ob die Menschen ein vollkommenes Beispiel adäquater Erkenntnis bieten können, erklärt Leibniz nicht zu wissen. Beispiel einer symbolischen Erkenntnis ist ein Begriff, dessen sämtliche Merkmale man nicht immer und nicht gleichzeitig gegenwärtig haben kann, wie z. B. der eines Tausendecks, überhaupt „sehr zusammengesetzte" Begriffe. Das Descartes'sche Kriterium der Klarheit und Deutlichkeit ist nicht ausreichend, um die Wahrheit einer Vorstellung zu beweisen.

Die Einteilung der Erkenntnis in die verworrene der Sinnlichkeit und die deutliche des Verstandes bleibt auch in den späteren Schriften, besonders in den wichtigen *Nouveaux essais*. Obwohl deren Erörterungen an Lockes (§ 25) Bestreitung der angeborenen Ideen polemisch anknüpfen, sind sie doch auch schon hier, im

Zusammenhang mit Leibniz' eigener Philosophie, verständlich. Der sensualistischen Erkenntnistheorie des Engländers hält Leibniz entgegen, daß die notwendigen oder ewigen Wahrheiten, wie die Grundsätze der Logik und der Mathematik, aus der sinnlichen Erfahrung nicht eingesehen werden können. Die Sinne stellen immer nur Einzelnes dar, können aber aus sich nicht zu so allgemeinen und notwendigen Ideen, wie: Substanz, Identität, Notwendigkeit, das Gute, das Wahre, Gott, gelangen. Die Induktion kann uns wohl zeigen, daß etwas ist, aber nicht, daß es stets und notwendig so ist; sie führt bloß zu tatsächlichen Wahrheiten (vérités de fait), nicht zu Vernunftwahrheiten (vérités de raison). Soll Wissenschaft entstehen, so müssen erstere auf die letzteren zurückgeführt werden. Der Satz des Widerspruches ist das logische Prinzip der Mathematik, der Satz des zureichenden Grundes das Prinzip für den Übergang zur Physik. Dieser auf die Spitze getriebene Intellektualismus, der die Bedeutung der Logik überschätzt, führt dann dazu, daß die „tatsächlichen Wahrheiten" ihres speziellen Inhaltes und Charakters entkleidet, zu bloß logischen Gesetzmäßigkeiten gemacht werden. „Die Algebra entlehnt ihre Vorteile einer viel höheren Kunst, nämlich der wahren Logik". So ist auch der Raum nur ein Abstraktum, die bloße „Ordnung der zusammenexistierenden Erscheinungen". Es gibt keinen selbständigen Raum außer den Monaden, nur durch diese wird ihm seine konkrete Natur gesichert. Sie, als die wahren Substanzen, verleihen der Ordnung des Raumes den Charakter der ‚ewigen' Wahrheit, der auch diesem ‚Abstraktum' nach Leibniz zukommt. Ebenso ist die Zeit nur die Ordnung des Nacheinander oder der Veränderungen. Mitunter streift Leibniz nahe an Kants kritischen Idealismus heran. Das Materielle (der Körper) besitzt keine Einheit, sondern bleibt Aggregat. Einheit ist nur dem Bewußtsein eigen. Gäbe es kein Ich, so gäbe es auch keine „realen" Einheiten; ja alles in den Körpern wäre dann nur phantasma, anstatt einer, wie er einmal die Materie charakterisiert, „wohl fundierten Erscheinung". Aber in der Monade wird das Einfache aus einer Realität alsbald zur Substanz gemacht.

Diese Erkenntnislehre ist bei Leibniz durchsetzt mit psychologischen Erörterungen. Die ewigen Wahrheiten sind, wie er gegen Locke behauptet, unserem

Geiste angeborene Vorstellungen. Das soll jedoch nur besagen, daß sie nicht von außen in die vorstellende Seelenmonade hineindringen können; sie entwickeln sich aus den „verworrenen" Sinnesempfindungen, welche ihre spätere Entwicklung schon keimhaft in sich tragen. In den Wahrnehmungen schlummert bereits der Gedanke. Die petites perceptions oder unbewußten Vorstellungen der schlafenden Monade verwandeln sich in die bewußten und deutlichen apperceptions (ein Begriff, der dann bei Kant zu besonderer Bedeutung gelangt) des Selbstbewußtseins, das ihnen schon ursprünglich zu Grunde lag. Den alten, auch von Locke adoptierten Schulsatz: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, will Leibniz nur mit der Einschränkung gelten lassen: nisi intellectus ipse. Auch die Tiere haben (gegen Descartes) eine Seele, ja, indem die Monadologie die vorstellende Kraft, also das Bewußtsein (wenn auch in verschiedenen Graden, als schlummerndes, träumendes, wachendes) sämtlichen Monaden zuerkennt, verliert dasselbe seinen spezifisch menschlichen oder auch nur tierischen Charakter. Im traumlosen Schlafe unterscheidet sich die Seele nicht von einer „einfachen Monade". Auch der Tod ist nur eine (vorübergehende) Art solcher Betäubung. Die Menschen handeln bei drei viertel ihrer Handlungen, blind der Erfahrung folgend, wie Tiere. Wie diese, erwarten sie den morgigen Tag bloß gewohnheitsmäßig, während der Astronom ihn aus Gründen voraussieht. Auch die sinnliche Lust ist nur verworren erkannte geistige Lust; als Beispiel führt Leibniz die ästhetischen Gefühle an. „Der wahrhafte Vernunftgebrauch dagegen hängt von ewigen oder notwendigen Wahrheiten, wie denen der Logik, der Zahlenlehre, der Geometrie ab, welche die unzweifelhafte Verbindung der Begriffe und die untrüglichen Schlußfolgerungen bilden". Unsere Verstandestätigkeit, die vor allem durch die Selbstbetrachtung entsteht, beruht auf zwei großen Prinzipien: dem der Identität (des Widerspruches) und dem des zureichenden Grundes, welch letzteres in unendlicher Reihe schließlich auf Gott zurückführt, als den Quell aller Wirklichkeiten und Möglichkeiten. Der Verstand Gottes ist die Region der ewigen Wahrheiten oder Ideen. Indessen sind die ewigen Wahrheiten deshalb nicht von Gottes Willkür abhängig; das gilt nur von den „zufälligen" Wahrheiten, deren Prinzip die Angemessenheit oder die

Wahl des Besten ist. Damit sind wir bei einem Prinzip angelangt, das in Leibniz' Philosophieren eine große Rolle spielt: dem teleologischen.

§ 24. Das System: Mechanismus und Teleologie. Die prästabilierte Harmonie. Die Theodicee. — Ethisches und Ästhetisches.

1. Leibniz will, wie wir oben sahen, Demokrit mit Plato-Aristoteles, den Mechanismus mit der Teleologie versöhnen und verbinden. Fast in der ganzen im vorigen Paragraphen gegebenen Gedankenreihe war neben dem Causalitätsprinzip der Zweckgedanke latent: er lag im Kraftbegriffe wie in der Monadenlehre, wie in der Psychologie. Zwar „die besonderen Äußerungen der Natur", schreibt Leibniz schon 1687, „können und müssen mechanisch erklärt werden", so jedoch, daß dabei „ihr bewundernswürdiger Zweck und Nutzen, den die Vorsehung zu erzielen wußte, nicht außer acht gelassen werden darf". Aber „die allgemeinen Prinzipien der Physik und der Mechanik sind von der Leitung durch eine höchste Vernunft abhängig" und können nicht ohne diese erklärt werden. So muß „Religion mit Vernunft in Einklang gebracht" und so können zugleich die „rechtschaffenen Seelen" befriedigt werden, welche „die mechanische oder Korpuskular-Philosophie fürchten, als ob sie uns von Gott und den unkörperlichen Substanzen entfernen könnte, während sie im Gegenteil mit den erforderlichen Berichtigungen und bei richtiger Auffassung des Ganzen uns darauf hinführen muß". Oder, wie es in den *Principes* (1714) heißt: um die obersten Gesetze der Bewegung (Kraft) „begründen" zu können, genügt die „bloße Betrachtung der bewirkenden Ursachen oder des „Stoffes" nicht, sondern „man muß die Endzwecke zu Hilfe nehmen". Jene Gesetze „hängen nicht, wie die logischen, arithmetischen und geometrischen Wahrheiten vom Prinzipe der Notwendigkeit, sondern vom Prinzipe der Angemessenheit, d. i. von der Wahl der Weisheit ab". Denn „Gott ist der letzte Grund der Dinge, und die Erkenntnis Gottes ist ebenso das Prinzip der Wissenschaften, wie sein Wesen und sein Wille die Prinzipien des Seins sind".

Das führt natürlich einerseits durchaus in die natür-

liche Theologie hinein, der wir zum Schluß unsere Betrachtung widmen werden. Anderseits aber werden auch wichtige wissenschaftliche Gedanken aus dem Zweckprinzipe hergeleitet, insbesondere der Entwicklungsgedanke, verbunden mit dem der Continuität. Dahin gehören in seiner mathematischen Theorie das Infinitesimalprinzip, in der Psychologie die kontinuierliche Stufenreihe von den petites perceptions bis zur apperception, in der Monadenlehre die von der einfachsten, „reinen" oder nackten Monade ohne Bewußtsein bis zur höchsten, sodaß, nicht ohne Widerspruch mit der anfänglich behaupteten Selbständigkeit jener Monade (s. o.), herrschende und dienende, handelnde und leidende Monaden unterschieden werden, und so fort in der ganzen Natur. Überall herrscht das Gesetz der Stetigkeit: natura non facit saltum. Jede einzelne Monade befindet sich in fortwährender Entwicklung, alte Körper in einem beständigen Fließen, es treten fortwährend Teile hinzu und aus. Geburt und Tod sind im Grunde nur Namen; es gibt weder völlige Vernichtung noch Neuerzeugung, sondern nur Umwandlung. Die Gegenwart geht mit der Zukunft schwanger: „man könnte das Kommende im Vergangenen lesen, und das Entfernte ist im Nahen abgespiegelt."

Nur in der mechanischen Ordnung der Dinge betätigt sich jene zweckhafte göttliche Kraft. Der Mechanismus besteht, aber — zur Verwirklichung des Zwecks; er fließt weder aus einem rein stofflichen Prinzip (Atomismus) noch aus mathematischen Gründen, sondern aus einer höheren, sozusagen metaphysischen Quelle. Es gibt keine Weltseele, sondern eine „Maschine der Dinge," aber diese ist von dem Schöpfer aller Dinge mit so unendlicher Weisheit eingerichtet worden, daß sie sich von selbst nach einer gewissen Vorherbestimmung weiter entwickelt. Gott ist „durch bestimmte Gründe der Weisheit und Ordnung" zur Aufstellung der Naturgesetze oder besser „tätigen Kräfte" gekommen, die er den Dingen ein und für allemal eingepflanzt hat. Damit tritt Leibniz sowohl den Occasionalisten (§ 14) als der (spinozistischen) Substanzlehre entgegen, „welche Lehre schlimmster Art neuerdings ein allerdings scharfsinniger, aber irreligiöser Schriftsteller in die Welt gesetzt hat." Es gibt nichts Totes, nichts Unfruchtbares, nichts Unnützes im Universum. Jeder lebendige Körper ist bis in seine kleinsten

Teile hinein eine göttliche Maschine: eine Hypothese, die Leibniz durch die zu seiner Zeit erfolgten mikroskopischen Entdeckungen kleinster Organismen bestätigt sieht. Aus dem Mechanischen entwickelt sich das Organische; die Seele ist bereits im Samen, also im ursprünglichsten Lebensmechanismus vorhanden. Das „Lebendige oder innerlich Tätige" (Entelechie) ist in jedem Stoffe enthalten; schon die Pflanze besitzt Gefühl und Vorstellung, wenn wir auch erst bei den Tieren von ‚Seele' sprechen. In dem Unterschied von Körper und Seele tritt der Unterschied von Mechanismus und Teleologie zu Tage. „Die Körper handeln nach den Gesetzen der bewirkenden Ursachen oder Bewegungen, die Seelen nach den Gesetzen der Zweckursachen durch Begehrungstriebe, Zwecke und Mittel." Wie beide trotzdem übereinstimmen, lehrt das von Leibniz stets mit Stolz als seine Entdeckung angeführte

2. System der praestabilierten Harmonie.

Zu dieser „neuen Hypothese" brachte ihn, wie er selbst 1696 schreibt, „die große Frage der Verbindung zwischen Seele und Körper." In ihrer Erläuterung nimmt er das von den Occasionalisten gebrauchte Gleichnis von den beiden gleichgestellten Uhren wieder auf. Nicht Einwirkung der einen auf die andere (nach der „gewöhnlichen" Philosophie), nicht beständige Einhilfe des Schöpfers (nach dem Occasionalismus), sondern von Anbeginn der Welt an so vollkommene Bildung und so genaue Regulierung, daß jede von beiden Substanzen, „indem sie nur ihren eigenen Gesetzen folgt, die sie gleichzeitig mit ihrem Dasein empfangen hat, dennoch mit der anderen zusammenstimmt, ganz als ob eine wechselseitige Einwirkung zwischen ihnen bestände, oder als ob Gott neben seiner allgemeinen Mitwirkung auch immer noch im besonderen Hand dabei anlegte." Die Selbständigkeit beider Substanzen und Prinzipien bleibt dabei gewahrt: „in den Seelen vollzieht sich alles, als ob es keine Körper, in den Körpern, als ob es keine Seelen gäbe." Es kommt jedoch keins von beiden jemals abgesondert von dem anderen, — abgesehen von Gott, der allein über allem Stoffe steht; von den erschaffenen Dingen kann sich keins von der allgemeinen Verknüpfung loslösen, ein Deserteur der allgemeinen Ordnung sein. — Aber nicht bloß Körper und Seele, sondern alle Substanzen (Monaden) stehen in dieser Harmonie mit-

einander, die von dem Urheber aller Dinge vorherbestimmt, ‚prästabiliert' ist. Jeder Körper empfindet die Nachwirkung alles dessen, was im Universum vor sich geht, sodaß jemand, der alles sieht, in jedem einzelnen lesen könnte, was im gesamten Universum geschieht und sogar, was geschehen ist oder geschehen wird. Dieselbe Harmonie, die zwischen den Wahrnehmungen der Monade und den Bewegungen des Körpers besteht, herrscht auch im großen zwischen dem Systeme (Reiche) der bewirkenden Ursachen und der Endzwecke. Damit wird aber eine zweite, noch erhabenere Harmonie vorbereitet. Da nämlich die vernünftigen Seelen oder Geister Abbilder der Gottheit („jeder Geist in seinem Bereiche gleichsam eine kleine Gottheit", *Monadol.* 83) sind, deren Werk, das Universum, sie zu erkennen vermögen, zu der sie sich, wie der Untertan zum Fürsten, das Kind zum Vater verhalten, so existiert innerhalb der „natürlichen," als eine Art Gottesstaat, eine „moralische" Welt. Und, „wie wir oben eine vollkommene Harmonie zwischen zwei natürlichen Reichen, dem der bewirkenden und dem der Zweckursachen, festgestellt haben, so müssen wir hier noch eine zweite Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade hervorheben, d. h. zwischen Gott, dem Erbauer der Maschine des Universums, und Gott, dem Monarchen des göttlichen Staates der Geister." Die „Wege der Natur" sind dazu da, die göttlichen Endzwecke zu erfüllen, „Gott der Baumeister" tut „Gott dem Gesetzgeber" durch die „mechanische Einrichtung der Dinge" in allem Genüge. Vermöchten wir die Ordnung des Universums hinlänglich zu begreifen, so würden wir finden, daß sie „alle Wünsche der Weisesten übertrifft und unmöglich besser gemacht werden kann." Damit sind wir bei dem Gedanken der

3. Theodicee angelangt. Auf den Gottesbegriff führt Leibniz' System von den verschiedensten Seiten her zurück. Wir fanden Gott als die Ursubstanz oder „Ureinheit" aller Kräfte, als die oberste Monade, als den Quell alles Erkennens und alles Seins, aber auch — und damit widerlegt sich die Meinung derjenigen, die in Leibniz' Gottesbegriff ein bloßes Wort, lediglich ein Ausfüllsel seiner Naturphilosophie sehen — als obersten Baumeister der Natur und obersten Gesetzgeber des moralischen Reiches der Zwecke oder der Gnade. Als dieser letzte Grund der Dinge muß er alle

Vollkommenheiten, die sich in den aus ihm abgeleiteten Substanzen, seinen Ausflüssen, finden, im höchsten Maße in sich schließen. Er ist also allmächtig und allwissend, allgerecht und allgütig. Aus dieser seiner höchsten Vollkommenheit folgt weiter, daß er bei Erschaffung der Welt „den bestmöglichen Plan gewählt hat, in welchem sich die größte Mannigfaltigkeit mit der größten Ordnung vereint, Ort, Raum und Zeit am besten ausgenutzt, die größte Wirkung auf den einfachsten Wegen hervorgebracht und bei den Geschöpfen die meiste Macht, das meiste Wissen, das meiste Glück und die meiste Güte findet, welche das Universum fassen konnte“. So wird das ganze Weltall eine Theodicee, d. i. eine Rechtfertigung Gottes. Dies der Grundgedanke des gleichnamigen Werkes, das Leibniz auf die Bitte seiner königlichen Schülerin Sophie Charlotte schrieb, um den Behauptungen des (übrigens von ihm hochgeschätzten) Skeptikers Bayle (§ 33) entgegenzutreten, der mit großer Schärfe auf die in der Welt vorhandenen moralischen und physischen Übel hingewiesen hatte. Aus dem weit ausgesponnenen, wenig philosophischen Werke brauchen wir nach allem Vorausgegangenen nur weniges anzuführen. Gegenüber der Discrepanz von Glauben und Vernunft, die Bayle hervorgehoben, behauptet Leibniz die Übereinstimmung beider. Der Satz des Widerspruchs läßt zwar keine widervernünftigen, wohl aber übervernünftige Wahrheiten zu, und das Prinzip des zureichenden Grundes weist über sich selbst hinaus, auf das teleologische Prinzip einer Vorsehung, eines absoluten Wesens, das seine eigene Ursache ist. Die Übel in der Welt, die selbst Leibniz' Optimismus nicht leugnen kann, haften teils als Unvollkommenheit und Beschränktheit von Natur allem Endlichen an (metaphysisches Übel), teils dienen sie als Leiden (physisches Übel) höheren Zwecken der Vorsehung, z. B. der göttlichen Erziehung des Menschen, teils endlich sind sie als Sünde (moralisches Übel) von Gott zugelassen, um ihren Gegensatz, das Gute, hervorzurufen und uns vor Abstumpfung zu bewahren. Übrigens muß man, um auch erfahrungsmäßig die bestehende Welt als die bestmögliche (daher die Bezeichnung des Optimismus für Leibniz' religiös-ethische Weltanschauung) zu erkennen, den Blick nicht an einzelnen Flecken haften lassen, sondern auf das Ganze richten, von dem wir ja nur einen

Teil, vielleicht den mit den meisten Übeln behafteten, kennen.

4. Die Ethik, die Leibniz nie im Zusammenhange behandelt hat, steht bei ihm in naher Verbindung mit der Theologie. Die Liebe zu Gott dem Allgütigen muß uns die größte Lust gewähren, deren wir überhaupt fähig sind, einen Vorgeschmack der künftigen Seligkeit. Sie verleiht uns zudem, durch das unbedingte Vertrauen auf die Güte des Schöpfers, eine Seelenruhe, die von der gewaltsamen Selbstbeherrschung der Stoiker sehr verschieden ist. Da, wo sein sittliches Denken sich nicht von theologischen Gesichtspunkten beherrscht zeigt, beruft sich Leibniz auf den natürlichen sittlichen Instinkt; als Ziel gilt ihm die wahre, dauernde Glückseligkeit, die mit dem Gefühl des beständigen Fortschreitens verbunden ist, also das Streben nach Vollkommenheit, der eigenen und derjenigen anderer. Denn lieben heißt sich an fremdem Glücke freuen. Die Vollkommenheit aber „erzeiget sich", wie er in einer seiner wenigen deutsch geschriebenen Abhandlungen (*Von der Glückseligkeit*) sagt, „in der Kraft zu wirken"; und je größer die Kraft, desto mehr zeigt sich dabei „die Einheit in der Vielheit", womit wir wieder bei seinen tiefsten metaphysischen Prinzipien angekommen sind.

Leibniz' Rechtsphilosophie unterscheidet drei Stufen des natürlichen Rechtes. Die 1. niederste ist das „strenge Recht" (ius strictum), das nur auf die Erhaltung des Friedens in der Gesellschaft geht (Verletze niemanden!); höher steht 2. die Gerechtigkeit (aequitas, iustitia distributiva) mit ihrem Wahlspruch: Jedem das Seine; am höchsten 3. die Rechtschaffenheit oder Frömmigkeit, die sich die eigene Vollkommenheit und die Wohlfahrt aller durch geistige Aufklärung und Tätigkeit zum Ziele setzt. Das wahrhaft Gute ist das Gemeinnützige. Mit der eigenen Harmonie und der Menschenliebe trägt jeder seinen Teil zu der großen Weltharmonie bei.

Auf die Vorstellung der Harmonie und Vollkommenheit der Dinge endlich führt unser Philosoph an den wenigen Stellen, wo er sich über ästhetische Probleme geäußert hat, auch das Schönheitsgefühl zurück. Freilich ist ihm diese Vorstellung, wie wir schon oben (§ 23) an dem Beispiel des Malers sahen, keine deutliche, sondern eine zwar „klare", aber doch „verworrene"; denn

sie gehört zur sinnlichen Erkenntnis. Aber gerade damit wurde für das Gebiet der Kunst eine besondere, ihr eigentümliche Vorstellungsweise in Anspruch genommen, die auch ihrerseits die „Einheit in der Vielheit" sucht, und, mit dem Instinkt verwandt, Erkenntnis und Moral verbindet. Es war kein Zufall, daß der Leibnizianer Baumgarten die erste „Ästhetik" verfaßt hat.

So hat Leibniz, einer der vielseitigsten Menschen, die je gelebt haben, auf den mannigfaltigsten Gebieten Fundamente gelegt und Anregungen gegeben. Gerade dasjenige freilich, was seinem Philosophieren den größten und dauerndsten Wert verleiht, die systematische Arbeit an den Grundbegriffen der Mathematik und Naturwissenschaft, der Versuch eines kritischen Systems der Erkenntnis hat auf die Zeitgenossen wenig gewirkt, einerseits weil seine wichtigste erkenntnistheoretische Schrift erst ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode bekannt wurde, andererseits, weil dieser Teil seiner Arbeit weniger an der Oberfläche lag. Auf seine Zeit hat er weit mehr durch seine allgemeinen Tendenzen, insbesondere sein Streben, Vernunft und Offenbarungsglauben zu versöhnen, Einfluß geübt; durch sie ist er der Vater der deutschen Aufklärung geworden. Ehe wir indessen deren Verlauf, zunächst an Christian Wolff und anderen Schülern von Leibniz, weiter verfolgen, wollen wir sehen, wie sich inzwischen die Entwickelung der Aufklärung in anderer Form und auf anderen philosophischen Grundlagen in England und Frankreich vollzog.

III. Periode:

Die Philosophie der Aufklärung.

Wie im Altertum, so folgt auch in der Neuzeit auf eine wesentlich kosmologisch-metaphysische eine vorwiegend anthropologische Periode der Philosophie: dort die Sophistik, hier die Aufklärung. Und auch darin ähneln sich beide Zeitalter, daß die großen, von der ersten Periode (in der Neuzeit allerdings ungleich stärker) in Angriff genommenen Erkenntnisfragen in der zweiten

zu Gunsten populärer Probleme zurücktreten, um erst in den durch beide vorbereiteten Systemen Platos bezw. Kants ihre klassische Lösung zu erhalten. Dagegen verflechten sich in den beiden mittleren Perioden (Sophistik — Aufklärung) die philosophischen besonders stark mit den allgemeinen Bildungs- und Kultur-, mit den literarischen, sozialen und politischen Interessen. Die fast ein Jahrhundert[1]) andauernde Bewegung, die man als die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts zu bezeichnen gewohnt ist, nimmt ihren Anfang in England, wo der Sturz der Stuarts und die „glorreiche" Revolution des Jahres 1688 die Bahn für eine mächtige Entfaltung der geistigen und materiellen Interessen frei machte. Sie verpflanzt sich von da nach Frankreich, wo sie unter dem politischen kirchlichen und sozialen Drucke des ancien régime eine vorwiegend negativ-oppositionelle Färbung erhält. Sie ergreift dann zuletzt auch das dritte der drei großen Kulturländer, Deutschland, wo sie sich mit den Tendenzen des Leibniz und seiner Schule verschmilzt.

Eine erschöpfende Spezial-Darstellung der Aufklärungsphilosophie im ganzen besitzen wir noch nicht. Gute allgemeine Gesichtspunkte gibt das bekannte Werk des Literarhistorikers *H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrh.*, 6 Teile, 4. Aufl. 1893. Außerdem wird gerühmt das auf England sich beziehende Werk von *L. Stephen, History of English thought in the 18. century*, London 1876. Im übrigen ist auf die zu § 1 angegebenen Werke und auf die Spezialliteratur zu verweisen. Besonders reichhaltig ist für diesen Zeitraum das Buch von *F. Vorländer*. Wir schildern zunächst 1. die Aufklärungsphilosophie in England, 2. die französische, 3. die deutsche Aufklärungsphilosophie.

[1]) Will man eine solche geistige Bewegung überhaupt chronologisch fixieren, so könnte man als Anfangsjahr 1689 (*Lockes Toleranzbrief*) annehmen; als Endjahr ergibt sich von selbst 1781 (*Kants Kritik der reinen Vernunft*).

A) England und Schottland.

Kapitel VII.

Locke (1632—1704).

§ 25. Leben, Schriften und Charakter.

Ueber Lockes Leben handelt ausführlich Fox Bourne, 2 Bände, London 1876. Eine gute Einführung in seine Lehre gibt Fechtner, Locke. Stuttgart 1899.

John Locke ist in demselben Jahre (1632), wie Spinoza, in der Nähe von Bristol geboren. Anders als seine Vorgänger, wuchs er in einer freisinnigen Familie heran; sein Vater nahm auf seiten des Parlaments am Bürgerkriege teil. Um so mehr fühlte er sich von der grammatisch-scholastischen Bildung, die ihm Westminster und Oxford zu geben suchten, zurückgestoßen. Den theologischen Beruf, wie ursprünglich beabsichtigt, zu ergreifen, hielt ihn seine immer freier werdende religiöse Auffassung ab. Von Philosophen studierte er neben Descartes auch Gassendi und Hobbes, im übrigen — was von Bedeutung für seine philosophische Richtung geworden ist — nicht Mathematik, sondern Chemie und Medizin; zu seinen Freunden zählten u. a. der Reformator der Medizin Sydenham und der berühmte Chemiker Boyle. Im Jahre 1665 war er eine Zeitlang der englischen Gesandtschaft am brandenburgischen Hofe zugeteilt. 1667 wurde er mit dem englischen Wigh-Minister Lord Shaftesbury bekannt, dessen wechselvolle politische Schicksale er treulich teilte, und dessen Hause er (ähnlich seinem Antipoden Hobbes) zwei Generationen hindurch als Freund, Sekretär, Arzt und Erzieher seine Dienste geleistet hat. Die Jahre 1675—79 brachte er in Frankreich, 1683—88 mit seinem in Ungnade gefallenen Lord in Holland, der Zuflucht der Unterdrückten, zu. Hier verfaßte er seine Briefe über Toleranz, die jedoch erst 1689 (anonym) erschienen. In diesem Jahre kehrte er, infolge der Revolution von 1688, mit dem neuen Könige Wilhelm von Oranien nach England zurück. Von da an beginnt seine reiche literarische und öffentliche Tätigkeit. Mehrere höhere Staatsämter, die ihm übertragen wurden, gab er wegen Kränklichkeit bald auf, wirkte jedoch trotzdem eifrig und einflußreich im Sinne des

neuen liberalen Regimes. Er starb unvermählt (wie Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer) in dem Landhause einer befreundeten Familie 1704.

In dem öffentlichen Wirken Lockes, dem ein sanftes Gemüt, große Freundschaftsfähigkeit sowie eine aufrichtige Wahrheitsliebe nachgerühmt wird, tritt vor allem sein Kampf für persönliche, wirtschaftliche, politische und religiöse Freiheit hervor. In der Verfassung, die er 1669 für die nordamerikanische Kolonie Südkarolina entwarf, war der Grundgedanke der, daß Religion nicht Sache des Staates sei. Selbst Götzendienern müsse das Staatsbürgerrecht zugestanden werden, nur nicht — Atheisten! Ähnlich äußert er sich in seinen *Toleranzbriefen,* die zugleich eine Verteidigung des Theismus enthalten. Seine theologische Hauptschrift *Von der Vernunftmäßigkeit des Christentums, dargestellt nach der Schrift* (1695) faßt das Christentum in erster Linie als Religion der Liebe auf, wie er denn auch mit den undogmatischen und unhierarchischen Quäkern gern verkehrte und häufig in der Bibel las.

In politischer Beziehung ist Locke sozusagen der Vater des modernen Konstitutionalismus geworden. Seine beiden Abhandlungen *Ueber die Regierung* (1690) waren (nach Bayle) das Evangelium des Tages. Näheres darüber unten (§ 27), ebenso über seine pädagogischen Ansichten, die er in den 1693 erschienenen *Gedanken über Erziehung* niederlegte. Seine Aufsätze über das Münzwesen sind als Vorläufer der englischen Nationalökonomie nicht unwichtig.

Sein philosophisches Hauptwerk ist der schon 1679 begonnene, aber erst 1687 vollendete unb erst 1690 vollständig (in vier Bänden) erschienene *Essay on human unterstanding.* In der Vorrede erzählt uns Locke, daß eine resultatlos verlaufene philosophische Disputation von sechs Freunden ihn auf den Gedanken gebracht habe, allen derartigen Spekulationen müsse vorerst einmal eine Untersuchung über den Ursprung und die Grenzen des menschlichen Verstandes vorausgehen. Demgemäß behandelt Buch II des Werkes den Ursprung der Vorstellungen aus der Erfahrung, Buch IV die verschiedenen Arten und die Grenzen der Erkenntnis. Die beiden anderen Bücher, die von der Kritik der angeborenen Ideen (I) und dem Einfluß der Sprache auf das Denken (III) handeln, scheinen erst später hinzugefügt

zu sein. Lockes Hauptwerk ist sehr umfangreich und weitschweifig, für unseren modernen Geschmack viel zu breit geschrieben. Die Hauptgedanken lernt man auch schon aus der kleineren nachgelassenen Schrift *On the conduct of unterstanding* kennen, die ursprünglich wohl ein Kapitel des größeren Werkes werden und später Vorurteile gegen das letztere zerstreuen sollte; sie ist übrigens nicht ganz vollendet worden.

Anfangs bekämpft, gewannen Lockes Ansichten bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts einen immer wachsenden Einfluß, namentlich in England und Frankreich (hier besonders durch Voltaire); sein Einfluß auf die philosophische Denkweise seiner Landsleute ist noch heute zu spüren. Seine sämtlichen Werke sind seit 1714 in England öfters, zuletzt 1853 (9 Bände), die philosophischen 1854 (London, in zwei Bänden) herausgegeben worden; ins Deutsche übersetzt sind das Hauptwerk und die nachgelassene Schrift in der *Philos. Biblioth.*, das erstere neuerdings auch bei *Reclam*, die pädagogische Schrift in der *Pädagog. Bibl.*, Lpz. 1872. Eine empfehlenswerte größere Gesamtdarstellung seiner Lehre ist bisher in Deutschland noch nicht erschienen. Über seine Erkenntnislehre im Vergleich mit Leibniz' Kritik derselben handelt *G. Hartenstein* (Lpz. 1865); über sein Verhältnis zu der Cambridger Schule (§ 17) vgl. *G. v. Hertling* (Freiburg 1893).

§ 26. Lockes sensualistische Erkenntnislehre.

1. Locke geht aus von der Bestreitung der angeborenen Ideen, die von Descartes gelehrt und auch in der Cambridger Schule (§ 17), sowie in Herbert von Cherbury (§ 28), eifrige Vertreter gefunden hatten. Ihre tiefere Bedeutung als Kriterium hat er nicht erfaßt. Er stellt das Problem nur anscheinend erkenntnistheoretisch; in Wirklichkeit vertritt er einen durchaus psychologisch-entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt mit seiner Frage: Wie kommen die Vorstellungen (ideas), die wir bei uns und anderen finden, in unseren Verstand? Und nun hat er die Antwort leicht, daß dieselben natürlich nicht in dem buchstäblich-zeitlichen Sinne uns „angeboren“ sein können. Selbst die unbestrittensten Sätze, wie die der Identität (a = a) und des Widerspruches (a nicht = non a) sind Kindern, Idioten, Wilden, ja überhaupt

sämtlichen Nicht-Unterrichteten völlig unbekannt; das Kind weiß, daß süß nicht bitter ist, lange, bevor ihm der Satz des Widerspruches klar geworden ist. Nur die natürlichen Fähigkeiten oder Anlagen sind angeboren, die Erkenntnis aber erworben, und zwar die abstraktesten am spätesten: alles Sätze, die Descartes von seinem erkenntniskritischen Standpunkte aus, dem auch die Dreiecke und die astronomischen Rechnungen idées innées sind, durchaus nicht bestritten haben würde. Locke aber fragt nicht: Worauf beruht die Gewißheit unserer Erkenntnis? sondern:

2. Wie kommt der Mensch zu seinen Vorstellungen? Er vergleicht den ursprünglichen Zustand der Seele mit einem unbeschriebenen „weißen Papier" (in der lateinischen Übersetzung: tabula rasa), welches ausgefüllt wird durch das „eine Wort" — Erfahrung (experience). Diese letztere hat einen doppelten Ursprung: äußere und innere Beobachtung. Quell der ersteren sind unsere Sinneswahrnehmungen, die von den äußeren Gegenständen dasjenige in unsere Seele überführen, was dort die Empfindung (sensation) des Gelben, Heißen, Bitteren, Weichen u. s. w. hervorruft. An den so geweckten Vorstellungen übt nun der Geist — genauer der „innere Sinn" — eine Reihe von Operationen, wie Glauben, Zweifel, Schließen, Wollen u. a. aus, die Locke unter dem Namen Reflexion (reflection) zusammenfaßt. Der Mensch beginnt Vorstellungen zu haben, sobald ihm die erste sensation zu teil wird. „Mit der Zeit" erst kommt der Geist darauf, über dieselben zu reflektieren. Der alte Satz: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, gegen den wir Leibniz (§ 23) polemisieren sahen, gewinnt so bei Locke neues Leben. Die äußere und die innere Wahrnehmung sind die beiden Fenster, durch welche die Dunkelkammer unseres Innern erhellt wird, der Verstand ist dem mattgeschliffenen Spiegel der camera obscura vergleichbar, der ungefragt die Bilder der Dinge aufnimmt. Locke geht nicht, wie Descartes, von den mathematischen Wahrheiten und den Grundsätzen der mathematischen Naturwissenschaft aus — sein Freund Newton muß ihm aus seinen *Principia* einen Auszug zurechtmachen, der die mathematische Begründung übergeht! —, sondern von der populären Anschauungsweise, den Außendingen. Sinnlichkeit und Verstand werden nicht nach ihrem Erkenntniswert abgewogen und

abgegrenzt, sondern nach ihren zeitlich-räumlichen Bedingungen beschrieben. Die Empfindungen sind Impressionen der Dinge, die Ideen (=Vorstellungen, erst bei Kant erhält das Wort Idee seine ursprüngliche tiefere Bedeutung wieder) deren Kopien. Woher der „Geist“ kommt, wird nicht gesagt, eine Erklärung des Bewußtseins nicht versucht, der unbestimmte Begriff ‚Erfahrung‘ — seit der Renaissance das Schiboleth der Modernen — nicht näher definiert. Der psychologisch-genetische Gesichtspunkt überwiegt eben durchaus den erkenntniskritischen. Dagegen ist der Nachdruck verdienstlich, mit dem Locke auf den Beitrag der Empfindung zum Ganzen der Erkenntnis hingewiesen hat. Wichtig ist auch die schon bei Descartes (§ 13) zu findende, aber erst bei Locke[1]) definitiv terminologisch fixierte

3. Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten. Die Eigenschaften (qualities), durch welche die Außendinge Vorstellungen in uns hervorrufen, sind doppelter Art: entweder a) solche, die „wirklich“ in den Körpern vorhanden, d. h. unzertrennlich mit ihrer Vorstellung verbunden sind, wie Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, Gestalt, Zahl, Beweglichkeit oder b) solche, die nicht in den Körpern selbst, sondern nur in unserer Vorstellung existieren, wie die Farben, Töne, Geruch-, Geschmacks- und Wärmeempfindungen. Die ersteren heißen ursprüngliche, primäre oder auch reale, die letzteren abgeleitete oder sekundäre Qualitäten. Unsere Empfindungen werden durch den Stoß erzeugt, der sich von den äußeren Gegenständen durch die Nervenbahnen bis zum Gehirn, dem Sitze des Bewußtseins, dem „Audienzzimmer des Geistes“, fortpflanzt. Dem Gegenstande eignen nämlich gewisse Kräfte (powers), die auf uns oder auf andere Gegenstände — in letzterer Beziehung spricht Leibniz wohl auch von tertiären Qualitäten — wirken, z. B. dem Feuer die Schmelzkraft. Der Körper, den wir als blau bezeichnen, ist nicht blau, sondern hat nur die Eigenschaft, blau gesehen zu werden. Wenn die Augen nicht sehen, die Ohren nicht hören u. s. w., bleiben nur die primären (realen) Qualitäten übrig; was

[1]) Die Ausdrücke selbst kommen schon bei den Scholastikern vor und wurden dann von dem Chemiker Boyle wieder aufgenommen, von dem sie wahrscheinlich Locke adoptiert hat.

wir z. B. als Wärme empfinden, ist im Gegenstande nur Bewegung. Worauf die „Realität“ dieser primären Realitäten beruht, untersucht Locke nicht weiter. Physisches und Psychisches werden durchaus getrennt. Das Gefühl ist so verschieden von dem Körper, wie der Schmerz von dem Messer. An einer anderen Stelle meint er freilich, vielleicht habe Gott die Materie mit der Fähigkeit zu denken begabt. Locke unterscheidet weiter:

4. Einfache und komplexe Ideen. Die einfachen Vorstellungen entstehen entweder a) durch einen einzigen Sinn (wie die Farbe durch das Auge), oder b) durch die Kombination mehrerer Sinne (wie die primären Qualitäten, insbesondere die Ausdehnung, die gemessen Raum heißt), c) durch Reflexion (wie Denken, Wollen, Dauer, die gemessen Zeit heißt), d) durch Sinneswahrnehmungen und Reflexion zusammen (wie Kraft, Einheit, Existenz, Vergnügen, Schmerz u. a.). Aus diesen einfachen Ideen, die den Grundstoff unserer Erkenntnis bilden, werden durch Kombination, mit Hilfe der Verstandestätigkeit, gerade wie aus den Buchstaben Silben und Wörter, zusammengesetzte oder komplexe Ideen, die auf drei Klassen: Modi, Substanzen und Relationen zurückgeführt werden. Die komplexen Vorstellungen sind lediglich Abstraktionen oder Verallgemeinerungen unseres Verstandes, Kunstgriffe desselben zur Erleichterung der Mitteilung und des geistigen Verkehrs. Daher die Wichtigkeit der sprachlichen Untersuchungen, denen Locke das dritte Buch seines Hauptwerkes widmet. Die Wörter erklärt er nominalistisch als bloße Zeichen für unsere Vorstellungen.

Modi (modes), d. i. Zustände, Beschaffenheiten, sind Eigenschaften, die nicht für sich bestehen, sondern nur an einem Dinge als ihrem Träger vorkommen (also Accidenzen). Sind sie gleichartig (wie gewisse Raum-, Zeit- und Zahlbestimmungen, z. B. ein Dutzend), so heißen sie einfach oder rein; wenn ungleichartig, gemischt, z. B. Laufen, Eigensinn, Buchdruck, Triumph, Vatermörder. Es gibt Modi des Raumes, der Zeit, des Denkens, der Kraft u. a. Kein Begriff ist reicher an Modifikationen als der des Vermögens (tätiges, leidendes u. s. w.). — Gegenüber den Modis bedeutet Substanz jenes für sich bestehende Etwas, dessen Attribute die Modi sind. So entsteht aus den Sensationen durch Gewöhnung (!)

schließlich die Vorstellung der körperlichen, aus den Reflexionen die der geistigen Substanz. Beider Wesen ist uns gänzlich unbekannt, nur ihre Wirkungen sind erkennbar. Locke schlägt übrigens vor, lieber zu sagen: denkende und nicht denkende Substanz. Indem wir nun die Ideen: Dasein, Kraft, Macht, Weisheit und Glück mit der Vorstellung der Unendlichkeit verknüpfen, entsteht in uns die Idee Gottes als eines schlechthin immateriellen Wesens. Übrigens meint Locke, der Substanzbegriff sei nicht von wesentlicher Bedeutung für die Philosophie. Wir haben uns nur daran gewöhnt, ihn zu supponieren, wie die indische Kosmologie ihren Elefanten oder ihre Riesenschildkröte. Es nützt nichts, sein Wesen ergründen zu wollen. — Die Relationen oder Verhältnisbegriffe endlich (z. B. Gattung, größer) entstehen durch Entgegensetzung oder Vergleichung mehrerer Dinge. Zu ihnen gehören die Begriffe von Ursache und Wirkung, Zeit- und Ortsbestimmungen, Identität und Verschiedenheit, Maße und Grade, die moralischen Verhältnisse u. v. a.

Alle diese Vorstellungen entspringen ganz und gar aus der Erfahrung. Locke ist der Urheber einer empirischen Psychologie, welche die Frage nach einer besonderen Seelensubstanz als unlösbar beiseite läßt. Erst im vierten Buche erhebt er die erkenntniskritische Frage nach

5. der Giltigkeit bezw. den Stufen der Gewißheit unseres Erkennens. Die Erkenntnis (knowledge) wird definiert als die Wahrnehmung der Übereinstimmung oder des Widerstreits zweier Vorstellungen in Bezug auf Identität und Verschiedenheit, Beziehung, Koexistenz und reale Existenz. Klar sind die einfachen Ideen, wenn ihre Objekte sich in einer „wohl geordneten" sinnlichen Wahrnehmung darstellen — denn, als aus der „Wirklichkeit" stammend, müssen sie mit der Wirklichkeit übereinstimmen —, die komplexen, wenn ihre einfachen Vorstellungen klar sind. In ihrer einfachsten und zugleich höchsten Form ist die Erkenntnis unmittelbare Anschauung (Intuition), die keines Beweises bedarf, z. B. die von unserer eigenen Existenz, aber auch die identischen Sätze. Demonstrative Erkenntnis erwerben wir durch Aneinanderfügen einer Reihe intuitiver Erkenntnisse; auf diese Weise überzeugen wir uns z. B. von der Wahrheit der mathematischen Sätze, und — der

Existenz Gottes, die von Locke aus der Existenz der Welt gefolgert wird. Während uns diese beiden Erkenntnisarten völlige Gewißheit bieten — am zuverlässigsten sind die mathematischen und die moralischen Begriffe —, kann es die gewöhnliche, sinnliche Erkenntnis nur bis zur Wahrscheinlichkeit bringen.

Der Umfang unseres Wissens ist beschränkt. Wir können es erweitern a) durch Erfahrung, b) durch Schlüsse, bezw. Auffindung und methodische Ordnung der Mittelglieder. Das Einzelne und Bestimmte ist bekannter und faßlicher als das Allgemeine. Über das Verhältnis des Wahrnehmenden zu dem Wahrgenommenen drückt sich Locke ziemlich unbestimmt aus. Unsere Sinneswahrnehmungen, von denen alle Erkenntnis ausgeht (daher Sensualismus), sollen Effekte der Dinge außer uns sein, deren Art und Charakter durch den Schöpfer geordnet ist. Sie können den Dingen zwar nicht gleich sein, aber doch entsprechen; sie haben „wenig" Abweichendes von ihnen. Dagegen hält er an der, trotz aller Veränderungen des Organismus, bleibenden Identität der Person fest, die sich auf unser Bewußtsein stützt.

So ist Lockes Erkenntnislehre eigentlich nichts anderes als ein inkonsequent durchgeführter Sensualismus, der wohl manchen guten psychologischen Gedanken enthält, aber zur Kritik der Erkenntnis nur wenig beiträgt. Am Schlusse seines Hauptwerkes gibt er eine Einteilung der Philosophie, die sich ganz an die nacharistotelische anlehnt: 1) Logik oder Semeiotik (Lehre von den Zeichen), 2) Naturphilosophie, 3) praktische oder Moralphilosophie. Die erste wird, abgesehen von dem Hauptwerk, in der nachgelassenen Abhandlung behandelt; die *Elements of natural philosophy* geben eine Beschreibung der wichtigsten Erscheinungen des Universums; mit den Problemen der dritten Gattung beschäftigen sich, außer gewissen Partien des Hauptwerks, seine politischen, religionsphilosophischen und pädagogischen Einzelschriften, ohne daß sie systematisch untereinander verbunden wären.

§ 27. Lockes Gedanken über Moral, Religion, Staat und Erziehung.

1. *Moral und Religion.* Seine Abneigung gegen die angeborenen (genauer: eingeborenen, innates) Ideen über-

trägt Locke auch auf das praktische Gebiet. Zwar wird kein vernünftiger Mensch das Dasein Gottes leugnen, aber „angeboren“ ist die Gottesvorstellung dem Menschen nicht: nicht alle Menschen besitzen sie, die meisten denken sehr verschieden darüber. Ebenso gibt es in der Moral zwar ein „natürliches“ Gesetz, aber keine angeborenen Grundsätze.

Die Quelle aller Tugend ist die Willensfreiheit, d. h. das Vermögen, Handlungen zu beginnen oder zu unterlassen, fortzusetzen oder zu hemmen. Angeregt werden unsere Handlungen durch ein Unbehagen am gegenwärtigen Zustande, welches nacheinander zur Überlegung, zum Vernunfturteil, zum Entschlusse führt. Die tiefste Triebfeder unseres Handelns ist der natürliche Glücksdrang des Menschen. Das wahre Glück hat Gott unzertrennlich mit der Tugend verbunden. Zwar können auch Juden, Muhamedaner und Heiden tugendhaft sein, aber dem bloßen Moralgesetz der Vernunft, wie es die Alten aufstellten, fehlt die Autorität des göttlichen Gesetzgebers. Gewiß hätten wir schließlich auch durch das „natürliche Licht“ unserer Vernunft zu der Erkenntnis des Sittlichen gelangen können, aber die Offenbarung gibt uns die Wahrheit mühelos, die wir sonst nur sehr schwer oder gar nicht gefunden hätten. Der Kern von Lockes „vernunftmäßigem“ Christentum besteht im Glauben an Jesus als den Erlöser, verbunden mit einem den Lehren des Evangeliums gemäßen Leben. Die Belohnungen und Strafen des Jenseits zählen zu den Haupttriebfedern des sittlichen Handelns. Die verpflichtende Kraft sieht Locke in dem Willen Gottes. Neben dem grundlegenden göttlichen Gesetze unterscheidet er noch das bürgerliche Gesetz und das Gesetz der öffentlichen Meinung.

2. *Politische Philosophie Lockes und seiner Zeit.* Das 17. Jahrhundert, das bewegteste in der englischen Geschichte, erzeugt auch die ersten umfangreicheren politischen Theorien in England. Hobbes haben wir bereits (§ 16) kennen gelernt. Während dieser die schrankenlose Allmacht der Staatsgewalt überhaupt gepredigt hatte, verkündete Filmer (1604—47) das göttliche Recht des patriarchalischen Königtums von den Zeiten Adams her, der die Herrschergewalt von Gott selbst empfangen und sie auf Noah, Abraham u. s. w. vererbt habe; das Königtum sei daher rein von Gottes Gnaden, keinem menschlichen Gesetze

unterworfen. Dem waren nicht nur die flammenden Flugschriften des Dichters J. Milton (1609—74) mit ihrer dreifachen Forderung der kirchlichen, häuslichen und politischen Freiheit und ihrer begeisterten Verteidigung der Revolution von 1647 entgegengetreten, sondern auch der philosophischere Algernon Sidney (1604—83, unter Karl II. wegen angeblichen Hochverrats enthauptet) hatte in seinen *Untersuchungen über die Regierungsform* Filmers biblische Beweisführung Schritt für Schritt widerlegt.

Die Bestrebungen der beiden letzteren setzt nun Locke, seinem Charakter und den veränderten Zeitumständen entsprechend in gemilderter Weise, fort. Seine beiden politischen Aufsätze (s. o.) verfolgen die offen ausgesprochene Absicht, die „glorreiche Revolution" von 1688 vor aller Welt zu verteidigen und den Thron König Wilhelms, des „Wiederherstellers der englischen Freiheit," zu befestigen. Der erste wendet sich wesentlich gegen Filmers (erst 1680 erschienen), *Patriarcha*: die Staatsgewalt sei nicht der väterlichen analog, sondern (wie schon Hobbes gelehrt hatte) aus der freien gegenseitigen Übereinkunft entsprungen. Der zweite entwickelt dann Lockes positive Lehre. Die natürlichen Rechte der persönlichen Freiheit und des Eigentums werden durch den Eintritt in den Staat nicht aufgehoben; dieser hat vielmehr nur die Aufgabe, diese Rechte zu sichern und zu schützen. Keiner darf den anderen verletzen, sondern soll in jedem das gleich vernünftige Wesen achten. Zur Sicherung dieser Freiheiten verlangt er Trennung der gesetzgebenden, richterlichen und ausübenden Gewalt. Die erstgenannte ist die höchste und liegt in letzter Linie in der Hand des gesamten Volkes, das seine rechtmäßigen Vertreter in der von ihm gewählten gesetzgebenden Versammlung findet. Der König steht unter, nicht über dem Gesetz und macht sich durch Mißbrauch seiner Gewalt seiner Würde verlustig. Kurz, wir finden hier die Rechtfertigung des neuen englischen Staatswesens und damit des uns allen bekannten modernen Konstitutionalismus zum erstenmal ausführlich begründet. Unter Lockes liberal-konstitutionellen Ausführungen findet sich übrigens auch eine interessante nationalökonomische Bemerkung eingestreut, die später von Adam Smith und David Ricando benutzt wurde und einen sozialistischen Anstrich hat: Auf die Frucht seiner

Arbeit habe offenbar kein anderer als der Arbeiter Anspruch, zum mindesten, so lange den anderen noch genug übrig bleibe.

3. Locke ist endlich einer der ersten Philosophen, die sich ausführlicher mit der Erziehungsfrage beschäftigt haben. Freilich sind seine *Gedanken über Erziehung* keine wissenschaftliche Theorie, sondern mehr eine Anleitung für die Ausbildung eines jungen englischen Gentleman. Die Erziehung soll nichts von außen in den Zögling hineintragen, sondern seine Anlagen naturgemäß entwickeln: Lebendige Anschauung anstatt gelehrten Formelkrams, Abhärtung und Übung des Körpers, Ausbildung des sittlichen Charakters! Das Streben nach dem unmittelbar Nützlichen tritt stark hervor. Die Privaterziehung ist der öffentlichen vorzuziehen! — Noch heute sind diese Erziehungsgrundsätze, wie bekannt, in Lockes Vaterland sehr wirksam; literarisch haben sie namentlich auf Rousseau gewirkt.

Kapitel VIII.

Weitere Entwickelung der Aufklärungsphilosophie in England.

§ 28. Deismus und Moralphilosophie.

1. Deisten[1]) und Freidenker, vgl. *V. Lechler, Gesch. d. engl. Deismus.* Stuttgart 1841.

a) Einen Vorläufer besitzt der an Locke anknüpfende englische Deismus oder die „natürliche Religion" schon an Lord Herbert von Cherbury (1582—1648), der in seinen beiden Werken *De veritate* (Paris 1624) und *De religione gentilium* (London 1645, vollständig Amsterdam 1663) bereits dem kirchlichen Autoritätsglauben die allen Menschen gemeinsame Vernunft und die sich darauf gründende natürliche Religion entgegenstellt. Das erstgenannte Buch will die Wahrheit von dem bloß

[1]) Deisten, ursprünglich die Bezeichnung für Gottgläubige überhaupt (Gegensatz Atheisten), wurde um 1700 zur Bezeichnung für die, welche Gott zwar als Weltschöpfer, aber nicht als Weltregierer (Vorsehung) anerkannten (Gegensatz Theisten).

Wahrscheinlichen, Möglichen und Falschen, sowie von der — Offenbarung unterscheiden, ihre höchste Norm beruhe auf den unmittelbar einleuchtenden „Gemeinbegriffen“. Der Trieb zur Erkenntnis, zum Guten und zu Gott beruhe auf einem natürlichen Instinkte. Die fünf Glaubensartikel der natürlichen Religion lauten: 1. Es gibt ein höchstes Wesen. 2. Dasselbe soll angebetet werden. 3. Den wichtigsten Teil dieser Verehrung bildet Tugend, verbunden mit Frömmigkeit. 4. Der Mensch muß seine Sünden bereuen und von ihnen lassen. 5. Gutes und Böses wird in diesem und in jenem Leben belohnt und bestraft. Was über diese fünf Sätze hinausgeht, ist Erfindung herrschsüchtiger Priester und der wahren Gottesverehrung nicht dienlich.

b) Durchaus Lockeschen Einfluß verrät das 1696 zuerst erschienene Grundbuch des englischen Deismus: *Das Christentum ohne Geheimnisse* (Christianity not mysterious) von John Toland (1670—1722). Der in Irland geborene und katholisch erzogene, aber bereits mit 16 Jahren zum Protestantismus übergetretene Verfasser sucht im Geiste Lockes zu beweisen, daß im ursprünglichen Christentum nichts wider und nichts über die Vernunft sei. Die übervernünftigen „Geheimnisse“ seien aus Juden- und Heidentum übernommene Gebräuche, die erst von den Kirchenvätern zu sogen. „Sakramenten“ gestempelt worden seien. Trotzdem Toland in dieser Schrift Offenbarung und Wunder noch nicht antastete (die letzteren sah er als eine göttliche Steigerung der Naturgesetze über ihre gewöhnlichen Wirkungen hinaus an), erfuhr er doch heftige Angriffe und Verfolgungen, sodaß er sich einige Jahre hindurch mehr auf politische Schriftstellerei (Verteidigung der protestantischen Erbfolge des Hauses Hannover) warf. Von einer pantheistischen Wendung seines Denkens — auch der Ausdruck „Pantheist“ scheint von ihm herzurühren — zeugen seine *Briefe an Serena* (die preußische Königin Sophie Charlotte, Leibniz' Freundin) 1704. Hier ist der Glaube an die Offenbarung, an einen persönlichen, außerweltlichen Gott und an die persönliche Unsterblichkeit bereits aufgegeben. Gott existiert nur in der Welt; er ist das dem All innewohnende Leben. An Spinoza tadelt der englische Freidenker die starre Unbeweglichkeit seiner Substanz. Alles, auch das scheinbar Ruhigste, ist vielmehr in stetem Wechsel begriffen;

das Denken ist eine Funktion des Gehirns, an die (von Gott gelenkte) Materie gebunden. In seinem anonym „zu Kosmopolis“ (1720) erschienenen *Pantheistikon* entwirft er in diesem Geiste eine Religion der Zukunft und zugleich eine Art Liturgie für deren Bekenner (vgl. den Auszug aus der jetzt sehr selten gewordenen Schrift bei *Hettner I,* 164—168).

c) Die ausdrückliche Selbstbezeichnung als „Freidenker“ kommt literarisch zuerst wohl in dem Titel von Anthony Collins' (1676—1729) *Abhandlung über das Frei-Denken* (1713) vor. Collins nimmt, über Locke hinausgehend, das freie, nur sich selbst verantwortliche Denken als unveräußerliches Recht der Vernunft in Anspruch und wendet es auf die Bibel und die Gotteserkenntnis an. Ähnlich Lyons in seiner gleichzeitig erschienenen Schrift: *Die Untrüglichkeit der menschlichen Vernunft.* Als Anhänger des „Vernunftglaubens“ und der natürlichen Religion, die sie jedoch mit dem Christentum vereinigen wollen, bezeichnen sich auch Tindal (*Das Christentum so alt wie die Schöpfung* 1730), Morgan (*Der Moralphilosoph* 1737) und Chubb (ein schlichter Handwerker, von seiner ersten Schrift *Die Grundfrage der Religion,* 1725, an bis zu der letzten: *Das wahre Evangelium Jesu Christi,* 1738). Gemeinsam ist allen diesen Schriften neben der rein-moralischen und rationalistischen Tendenz die unhistorische Auffassung des Christentums, sowie ein von der Renaissance übernommener und auf den größten Teil der französischen Aufklärer vererbter aristokratischer Zug: die Vernunftreligion für die Gebildeten, die positive Kirchenlehre für die Masse! Ein Gedanke, dem Bolingbroke (1698 bis 1751) in cynischer Weise also Ausdruck gab: In den Salons darf man die ungereimten kirchlichen Vorstellungen belächeln, im öffentlichen Leben sind sie unentbehrlich, denn sie erzeugen den Gehorsam der Menge; und die Freidenker tun übel daran, ein Gebiß aus deren Maul herauszunehmen, statt ihr noch mehr anzulegen.

2. Die Philosophie des moralischen Gefühls. Die deistische Aufklärung im Bunde mit einer auf die ursprüngliche moralische Anlage, das Gefühl des Menschen sich gründende Moralphilosophie vertritt vor allem

a) Lord Shaftesbury (1671—1713), Enkel des mit Locke befreundeten Ministers und in dessen Grundsätzen erzogen. Bereits als Knabe mit Griechisch und

Latein wie mit seiner Muttersprache vertraut, begeistert für die Antike, ein freier Welt- und Menschenkenner, will er ganz der schriftstellerischen Muße leben, stirbt aber, von Natur aus kränklich, bereits mit 42 Jahren zu Neapel. Zwei Jahre vorher (1711) hatte er seine gesammelten Abhandlungen unter dem Titel *Characteristics of men, manners, opinions, times* herausgegeben, die viele Auflagen erlebten und in fast alle Kultursprachen übersetzt wurden. Sie sind in leichter, gefälliger Sprache, oft in Brief- oder Plato nachgeahmter Dialogform geschrieben; nichts Systematisches oder Lehrhaftes, sondern ins Poetische und Rhetorische hinüberspielende Reflexionen. Außerdem wurden viel gelesen seine *Briefe an einen jungen Mann auf der Universität.*

Der Grundzug von Shaftesburys Philosophie (über die man die Schrift von *G. v. Gizycki* 1876 vergleiche) ist die Begeisterung für das Wahre, Gute und Schöne. Ethik, Religion und Ästhetik werden auf das Gefühl gegründet. Das moralische Gefühl (moral sense) ist unabhängig von dem religiösen, findet aber in ihm seine Vollendung. Es entstammt nicht dem Katechismus und auch nicht bloß der Erfahrung, sondern liegt in der Natur des Menschen. Durch einen natürlichen Instinkt fühlt sich der Mensch mit seinen Mitmenschen verbunden (vgl. schon Cumberland, § 17). Alle Wesen streben nach dem Glück. Das wahre Glück beruht aber nicht auf den rein egoistischen Gefühlen, sondern auf ihrer Verbindung mit den sympathischen (heute würde man sagen: altruistischen), d. h. auf der inneren Harmonie. Harmonie herrscht auch in der gesamten Natur, die ihren letzten Grund in Gottes Gedanken hat; so führt die Ethik zur Religion. Shaftesburys ganze Weltanschauung ist von freudigem Optimismus beseelt. Die Unvollkommenheit des einzelnen verschwindet für ihn, wie für Leibniz, in der großen Harmonie des Universums, daher denn auch von ihm und seinen Anhängern der physikotheologische Beweis für das Dasein Gottes mit Vorliebe kultiviert wird. Bei allem Edelsinn ist seine Moral von Grund aus eudämonistisch. Ihren psychologischen Unterbau bildet eine Theorie der selbstischen, geselligen und rationalen Affekte, die richtige Selbstliebe ist ihm der Gipfel der Weisheit. Freilich muß sich das moralische Gefühl durch Kultivierung und Übung erst ausbilden. Hoffnung

und Furcht vermögen den Menschen nur zu bändigen, nicht ihn sittlich zu machen. Sein Ideal ist die harmonische Ausbildung der Persönlichkeit, die καλοκἀγαθία der Griechen, also ein wesentlich ästhetisches. Shaftesbury hat auf seine Zeitgenossen und die Nachlebenden mächtig gewirkt, von den Franzosen namentlich auf Diderot und Voltaire, von Deutschen insbesondere auf Herder und den jungen Schiller.

b) Eine systematischere Form erhielten Shaftesburys Ideen durch den Schotten Francis Hutcheson (1694 bis 1747, Professor in Glasgow). Seinen *Untersuchungen über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend* (1725), folgte 1728 eine Abhandlung *Ueber die Natur und die Leitung der Leidenschaften und Affekte* und acht Jahre nach seinem Tode noch sein *System der Moralphilosophie.* Hutcheson will die Ethik auf die Beobachtung der wirklichen menschlichen Natur gründen. In dieser findet er, und zwar bei allen Menschen im wesentlichen gleich, neben den egoistischen von vornherein auch die Gefühle der Sympathie. Es gibt, analog dem ästhetischen Geschmack, einen moralischen Sinn, der der Vernunftleitung wie anderseits des Erfahrungsmaßstabes bedarf. Diejenige Handlung ist am höchsten zu schätzen, welche „der größtmöglichen Anzahl das größtmögliche Glück verschafft". Der uns von der Gottheit verliehene moralische Sinn ist auch in den Nichtgläubigen wirksam und von theologischen Vorstellungen ganz unabhängig.

c) Im Gegensatz zu Hutcheson gab Bischof Butler († 1752) der Lehre Shaftesburys eine mehr theologische, dagegen weniger eudämonistische Wendung. Das unmittelbar Nötigende des moralischen Sinnes, den Butler lieber Gewissen nennen will, komme bei Shaftesbury nicht genug zu seinem Rechte, nämlich der Herrschaft über die Begierden. Die Befriedigung des Gewissens, die wir erstreben sollen, hat mit im voraus berechneten Lustgefühlen nichts zu tun und darf sich ebensowenig von der Erwägung der Folgen bestimmen lassen. Über die nicht von Begeisterung erfüllten, kühleren Stunden kann uns nur der Glaube an Gott und ein künftiges Leben hinweghelfen. Gegenüber dem platten Optimismus vieler Anhänger der natürlichen Religion weist Butler auf die Übel in der Natur, das ungerechte Leiden vieler Unschuldigen und andere Schwierigkeiten hin.

d) Den denkbar stärksten Gegensatz zu Shaftesburys Optimismus bildet der Pessimismus, der sich in Mandevilles merkwürdiger *Bienenfabel* ausspricht. B. de Mandeville (aus französischer Familie, um 1670 in Holland geboren, später Arzt in London, † 1733), ließ 1708 auf den Straßen Londons als Flugblatt ein Gedicht (400 Verse) verteilen, das den Titel führte: *Der summende Korb oder die ehrlich gewordenen Schelme*". In satirisch-poetischer Form verteidigte es den paradoxen Satz, daß Macht und Blüte eines Gemeinwesens nicht auf der Tugend, sondern auf den lasterhaften Neigungen der einzelnen (Eitelkeit, Ehrgeiz, Heuchelei, Betrug, Schwelgerei, Wollust) beruhen. Als man Ehrlichkeit, Zufriedenheit und Tugend in dem Staate seiner Fabel eingeführt hatte, verschwanden Macht, Glanz und Glück. Größe und Rechtschaffenheit verbinden zu wollen, ist ein eitler Traum. Da seit 1711 Shaftesburys Optimismus immer mehr Anhänger gewann, gab Mandeville 1714 sein Flugblatt als besondere Schrift *Die Bienenfabel oder: private Laster — Wohltaten für das Ganze,* mit erläuternden Anmerkungen heraus; die späteren Auflagen — 1732 erschien bereits die sechste — wurden durch weitere Exkurse und Dialoge vermehrt. Gegen Shaftesbury erhebt er den richtigen Einwand, daß seine liebenswürdige Schönheitsphilosophie nicht bloß die Welt weit besser zeichne, als sie ist, sondern auch, daß sie eine Philosophie nur für die bevorzugten Klassen, für Glückliche sei. In Wahrheit treiben egoistische Interessen den Menschen zur Arbeit, zum gesellschaftlichen Leben und damit zur Kultur. Bei einer allgemeinen Zufriedenheit, die sich mit dem begnügt, was ein jeder hat, wird schließlich alle Kultur stille stehen. Was man gewöhnlich als „Tugenden" bezeichnet, ist von ehrgeizigen Politikern erfunden worden, um die Massen zu beherrschen. Gleichwohl hält Mandeville die Armut und Beschränktheit der niederen Klassen für nötig, damit die Kultur bestehe und weiter gedeihe. Mandeville ist, im Gegensatz zu den meisten seiner Zeitgenossen, noch heute interessant. (Man denke an Nietzsche.)

3. Andere moralphilosophische Richtungen. Anfänge der Ästhetik.

Eine mehr intellektualistische Begründung der Ethik versuchen

a) Clarke und Wollaston. Samuel Clarke (1675

bis 1729), von 1709 an Hofprediger in London, in der Naturphilosophie Anhänger Boyles und Newtons, und als Newtonianer in einen wissenschaftlichen Streit mit Leibniz verwickelt, gegen den er die Freiheit des Willens verteidigte, weist die psychologische Begründung der Moral auf das Gefühl der Lust und Unlust grundsätzlich ab, und sucht ein objektiveres Prinzip derselben in der Angemessenheit unserer Handlungen, die den ein und für alle Mal gegebenen Verhältnissen der Dinge gemäß sein müssen. Diese Angemessenheit zu finden ist Sache der Erkenntnis oder, wie Wollaston sagt, des Urteils. Der Platonismus Cudworths (§ 17), dem Clarke sonst ähnelt, ist bei ihm in eine Art Cartesianismus übergegangen, der nach mathematischer Beweisführung strebt. Aus Furcht vor dem subjektiven Element, stellt er das Sittengesetz als eine Art Naturgesetz dar; ein Verbrechen begehen ist ihm dasselbe, wie drei rechte Winkel eines Dreiecks annehmen. Unsere unwandelbare Verpflichtung zum Guten ist unabhängig vom Willen Gottes (mit dem das Gute freilich identisch ist), sowie von Furcht und Hoffnung auf ein Jenseits, sie beruht vielmehr auf dem Gewissen, aber — Hoffnung und Furcht sind doch für die jetzige Menschheit als Antrieb gut! Die Moral führt schließlich doch zur Offenbarung, wie denn auch die Hauptschrift Clarkes ein theologisches Thema, das ‚Dasein und die Attribute Gottes', behandelt. Die wichtigsten Pflichten sind die sozialen: Gerechtigkeit und Liebe, die wir auch den Tieren, ja sogar den Pflanzen gegenüber üben sollen.

Nach Wollastons (1659—1724) *Skizze der natürlichen Religion* (1722) ist der letzte Zweck des Menschen, die Wahrheit nicht bloß zu erkennen, sondern auch im Reden und Handeln zu zeigen; nur dann wird er auch „wahres" Vergnügen empfinden.

Beide, Clarke und Wollaston, rufen: Handle, wie die Natur der Dinge es dir vorschreibt! Sie fordern darum folgerichtig auch eine genaue Kenntnis der Außenwelt. Beide aber haben mit diesem ihrem Versuche einer logischen Moralbegründung wenig auf ihre Zeit gewirkt, die sich in Ansehung der Moraltheorie immer mehr auf den Boden des Lockeschen Empirismus und zugleich des Gefühlsstandpunktes begab.

b) Spätere Moralphilosophen sind Eklektiker, wie Ferguson (1724—1816), der die drei Prinzipien der Selbstliebe, des Wohlwollens und der Vervollkommnung

miteinander verbindet, oder Paley (1785), der das Pflichtgebot an den Willen Gottes knüpft, aber als seinen Inhalt und Zweck die allgemeine Glückseligkeit bestimmt; oder sie suchen, wie Price, in der Vernunft ein ursprüngliches Wahrnehmungsvermögen für die ewigen sittlichen Gesetze nachzuweisen.

c) Männer, wie Shaftesbury und Hutcheson, hatten den ersten Anstoß auch zu ästhetischen Betrachtungen gegeben, aber ihnen fiel das Schöne noch zusammen mit dem Guten und dem Wahren; ihre ganze Weltanschauung ist ästhetischer Art. Bald begannen auch eigene Untersuchungen über ästhetische Probleme. Home (1696—1782), in der Ethik Hutcheson folgend, verlegt die Schönheit aus dem Gegenstand in die Seele. Er bringt eine Anzahl neuer ästhetischer Begriffe, ist aber noch ganz unsystematisch, dazu außerordentlich breit. Er dringt auf Naturwahrheit und hält (1762) gern Shakespeare den französischen Klassikern und seinem Landsmann Pope entgegen. Etwas tiefer geht die Jugendschrift des Staatsmanns Edm. Burke (1728 bis 1797): *‚Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen‘* (1756), worin er diese beiden ästhetischen Gefühle auf die beiden Grundtriebe der Selbsterhaltung (im Gegensatz zu dem erhabenen Gegenstand) und der Geselligkeit (weil wir mit dem schönen Gegenstand gern in Gesellschaft leben möchten) zurückführt. Burke hat, obwohl er in das eigentliche Wesen der Kunst nicht eingedrungen ist, sondern an der psychologischen, ja oft sogar physiologischen Außenseite haften blieb, doch auf die Entwickelung der Ästhetik, insbesondere der deutschen (Mendelssohn, Lessing, Kant), insofern einigen Einfluß geübt, als er manche anregende psychologische Zergliederungen gab und so weitere Untersuchungen veranlaßte.

§ 29. Berkeley (1685—1753.)

In ganz anderer Weise, als die Deisten und Moralphilosophen, die weniger philosophisch als kulturhistorisch interessant sind, knüpft die Philosophie George Berkeleys an Locke an. Zu den Grundfragen der Erkenntnis zurückkehrend, bildet sie in eigenartiger Weise den Lockeschen Empirismus in eine Art subjektiven Idealismus um.

1. George Berkeley, aus vornehmer englischer Familie, in Irland geboren, blieb 1700 bis 1713 an der heimatlichen Universität Dublin, wo damals nicht nur Baco, Descartes und Malebranche, sondern auch Boyle, Newton und Locke eifrig studiert wurden. Schon 1709 schrieb er seinen *Versuch einer neuen Theorie des Sehens* und bereits 1710 — als 25jähriger! — sein philosophisches Hauptwerk: *Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis* (übersetzt von Überweg in der *Philos. Bibl.*). Nachdem er sodann in London eine populäre Darstellung seiner Ideen in den *Dialogen zwischen Hylas und Philonous* (1713) veröffentlicht und sich in der Bekämpfung der Freidenker versucht hatte, unternahm er 1713—1720 größere Reisen nach Frankreich und Italien, und ging 1728—1731 nach Nordamerika, um auf den Bermudainseln eine Lehranstalt zur Ausbildung amerikanischer Missionare zu gründen, was ihm jedoch nicht gelang. Zurückgekehrt, nahm er in seinem Dialog *Alciphron*(1732, französisch 1734, deutsch 1737) die Polemik gegen die Freidenker verschiedener Richtungen (Collins, Shaftesbury, Mandeville) wieder auf. 1734 erhielt er ein Bistum im südlichen Irland, das er mit reichem Segen verwaltete, neben den theologischen auch mathematischen und naturwissenschaftlichen, ja sogar medizinischen Studien sich widmend. Er starb in Oxford 1753.

Berkeley schreibt in schöner, anschaulicher Sprache, nicht so breit wie Locke. Mit einem kindlich-frommen Gemüt vereinigt er die Fähigkeit scharfer Kritik, unbestechliche Wahrheitsliebe und größere Konsequenz als seine Vorgänger. Die beste Ausgabe seiner Schriften (einschl. Briefe und Biographie) ist die von Fraser (4 Bde. 1871), von dem auch eine gute monographische Darstellung Berkeleys (Edinburg 1881) stammt.

2. Schon die erste Schrift des jungen Philosophen ist hochbedeutend. Sie enthält, indem sie das Subjektive und das Spezifische unserer sinnlichen Wahrnehmungen hervorhebt, bereits die Elemente der modernen Sinnesphysiologie. Wir sehen nur Licht und Farbe. Erst durch die Verbindung des Gesichtssinnes mit dem Tastsinn können wir Körper wahrnehmen, in die Ferne sehen. Erst Erfahrung, nämlich Gewohnheit und Übung, läßt uns auf „äußere" Gegenstände „im Raume" schließen. An sich ist der „Raum" ein leeres Wort; er entsteht nur durch unsere Wahrnehmungen, die sich associieren. Und

so ist es, wie die Hauptschrift zeigt, mit allen unseren Vorstellungen. Berkeley macht Ernst mit der Forderung Lockes: alle Vorstellungen auf ihren Ursprung zu prüfen. Aber, indem er ihn fortsetzt, gelangt er dazu, ihn zu bestreiten. Es gibt keine abstrakten Ideen. Wir können uns wohl rote, grüne, gelbe Dinge, aber keine Farbe im allgemeinen vorstellen; ebensowenig ein Dreieck an sich, sondern nur ein bestimmtes einzelnes Dreieck, was dann die ganze Gattung repräsentiert. Wir denken in Beispielen!

So bestehen denn alle sogenannten äußeren Dinge, „der ganze himmlische Chor und die Fülle der irdischen Gegenstände", nur in unserer Vorstellung. Sein ist = Wahrgenommen werden (esse = percipi) oder — Erkannt werden. Wahrnehmen und erkennen ist also für Berkeley das Nämliche, im schärfsten Gegensatz zu Descartes. Ob ich „Ding" oder „Idee" sage, ist einerlei. Auch von der Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten will er nichts wissen. Eine ohne die sekundären Qualitäten vorgestellte Materie ist eine gewaltsame Abstraktion. Die Verteidiger des Begriffes einer materiellen Substanz geben selbst zu, daß sie ohne Accidenzen nicht denkbar ist; ein bloßer „Träger" (Substrat) aber von Gestalt, Bewegung und allen möglichen sinnlichen Qualitäten ist ein Gedanke ohne Sinn. Real ist nur, was sinnlich wahrgenommen wird. Versuche doch ein jeder, ruft Berkeley wiederholt aus, ob er sich einen Ton, eine Gestalt, Bewegung oder Farbe ohne einen oder außerhalb eines sie percipierenden Geistes vorstellen kann! Kann er es nicht, warum wirft er sich zum Verteidiger von — er weiß nicht was, auf?

Damit will unser Philosoph die ‚Wirklichkeit' der sogenannten Dinge in dem Sinne, wie sie der naive Realismus des Nichtphilosophen annimmt, nicht leugnen oder den gemeinen Sprachgebrauch ändern, wie man ja auch nach Kopernikus noch sage: die Sonne geht auf und unter. Er will nur gegen das streiten, was die Philosophen körperliche Substanz oder Materie nennen, dessen Entfernung aus der Wissenschaft nur Atheisten und Schulphilosophen vermissen werden. Was ist aber nun das eigentlich Existierende?

3. In der Antwort auf diese Frage wird der Sensualist plötzlich zum Spiritualisten. Es gibt doch ein Einfaches, Unteilbares, Tätiges, also eine Substanz, nämlich das-

jenige, was percipiert: Das Ich, die Seele oder der Geist, der, sofern er Ideen percipiert, Verstand, sofern er sie hervorbringt, Wille heißt. Das einzige aktive Wesen, der Geist (wir würden heute sagen: Bewußtsein) kann keine Idee sein, weil er sie selbst erst erzeugt, kann also an sich selbst nicht percipiert, sondern nur an seinen Wirkungen erkannt werden. Sein Wesen ist nicht ‚aufgefaßt werden‘, sondern ‚auffassen‘ (esse = percipere). Zwischen Geistern und Ideen gibt es nichts Gemeinsames, nichts Ähnliches; Ideen sind nur Ideen, Geister nur Geistern verwandt. Die Natur des Geistes kann ebensowenig erkannt werden, als man einen Ton sehen kann. Daher soll man auch nicht Ausdrücke von sinnlichen Dingen auf die Seele übertragen, etwa den Willen als eine Bewegung derselben erklären. Auch das Gehirn vermag keine Vorstellungen zu erzeugen, denn als ein Sinnending hat es Existenz nur in unserem Geiste.

Freilich gibt es einen Unterschied zwischen denjenigen Ideen, welche diese „psychischen Substanzen“ willkürlich in sich selbst hervorrufen, und denen, welche sie durch die Sinne percipieren. Jene, die Erinnerungs- und Phantasievorstellungen (z. B. die der Sonne bei Nacht), sind matter, schwächer und unbeständiger als die realeren, geordneteren und stärkeren Sinnesvorstellungen (z. B. der „wirklichen“ Sonne, die wir bei Tage sehen). Der Grund ist, daß die letzteren von einem Geist, der mächtiger und weiser ist als alle menschlichen Geister, von Gott, nach gewissen Naturgesetzen hervorgebracht werden. Die wahre Realität der sogenannten Dinge oder Ideen[1]) besteht demnach in der Festigkeit und Ordnung ihres Zusammenhanges.

Hiernach erscheint Berkeley dem Standpunkt der modernen Naturwissenschaft, mit deren Problemen er sich, wie ein Blick in seine Schriften lehrt, sehr ernstlich beschäftigt hat, ganz nahe: wie ja auch sein idealistischer Grundgedanke, daß Ideen und Dinge das nämliche sind, echt wissenschaftlichen Realismus bezeugt. Aber die Einseitigkeit, mit der er diesen Idealismus zu Gunsten der unmittelbaren Sinnesempfindung geltend macht, hat ihm den Blick für die Notwendigkeit einer

[1]) Der Terminus idea bezieht sich bei Berkeley stets nur auf die sinnlichen Vorstellungen.

erkenntniskritischen Begründung der Wissenschaft geraubt; er verkennt den Wert der physikalischen Grundbegriffe, wie der Materie, der Bewegung, des Unendlich-Kleinen u. a. Weil nicht erklärt werden kann, wie Materie auf einen Geist wirke, so erscheint ihm dieser Begriff ohne Nutzen für die Naturwissenschaft. Er eifert gegen Newtons Mechanik; es gibt nur relative Bewegung, keine absolute, und ebensowenig einen absoluten Raum oder eine absolute Zeit. Die allgemeinen Naturgesetze sind bloß „Zeichen", nicht wirkende Ursachen; der Naturforscher hat vor dem Laien nur die „größere Breite" der Auffassung voraus. Ebenso habe in der Mathematik die Annahme abstrakter Ideen unheilvoll gewirkt. Er verwahrt sich gegen die Beschäftigung mit arithmetischen Theoremen, die „gar keinen Nutzen bringen" — auch die Zahlen seien bloße Zeichen, denen keine Objekte entsprechen — und will nur eine angewandte Arithmetik gelten lassen, ebenso wie nur eine praktisch nützliche Geometrie von Wert sei. Er polemisiert scharf gegen den Begriff der unendlichen Teilbarkeit. Der tausendste Teil einer zolllangen Linie ist — nichts! Er wird erst zu etwas, wenn aus dem Zoll ein Erddurchmesser oder wenigstens eine Meile gemacht wird! Die Infinitesimalrechnung eines Newton oder Leibniz erscheint ihm als eine seltsame Spekulation, die ohne Schaden für die Menschheit wegfallen könnte. „Im Gegenteil, es wäre sehr zu wünschen, daß Männer von großen Fähigkeiten und ausdauerndem Fleiß ihre Gedanken von jenen Ergötzungen (!) ablenkten und sie dem Studium von Dingen zuwendeten, die den Angelegenheiten des Lebens näher liegen oder mehr direkten Einfluß auf die Sitten haben." (Abschnitt 131 der Hauptschrift.)

4. Danach kann es uns nicht mehr wundern, daß unser Philosoph der teleologischen Weltanschauung vor der mechanischen entschieden den Vorzug gibt. Es scheint ihm „unter der Würde des Geistes zu sein, allzusehr" nach „Exaktheit" in der Zurückführung der Einzelerscheinung auf allgemeine Gesetze zu streben; als „edleres Ziel" betrachtet er es, aus der Schönheit, Ordnung, Fülle und Mannigfaltigkeit der Natur auf die Größe, Weisheit und Güte des Schöpfers zu schließen und sie den Zwecken dienstbar zu machen, zu welchen sie bestimmt sind, „nämlich Gottes Ehre und Erhaltung und Schmückung des Lebens für uns und unsere Mit-

geschöpfe" (Abschn. 109). Nicht die „natürlich wirkenden" Ursachen, sondern die „Zweckursachen" der Dinge gelte es in erster Linie aufzusuchen (107).

Und neben dem Teleologen kommt dann der Theologe zum Vorschein. Er empfiehlt seine Lehre nicht bloß deshalb, weil sie das Naturstudium sehr vereinfache, sondern auch damit, daß sie dem Skeptizismus, dem Materialismus und dem „nichtswürdigen" Atheismus entgegenarbeiten, daß sie die Feinde der Religion, die Fatalisten und Götzendiener, die Epikureer, Hobbisten und ähnlich Denkende ihrer Hauptstütze, der „nichtdenkenden" Materie, beraube! Daß „die Materie aus der Natur ausgetrieben" wird, haben alle Freunde der Erkenntnis, des Friedens und der Religion Grund zu wünschen! (92—96.) Es werden zwar die Occasionalisten bekämpft, aber nicht prinzipiell genug. Gott hat die Welt wie ein „wundervolles Uhrwerk," das mechanischen Gesetzen gemäß abläuft, geschaffen, aber er kann auch „bei gewissen Anlässen" Ausnahmen von diesen Gesetzen hervorbringen, um „seine oberherrliche Macht zu bekunden"; „lieber" wird er unsere Vernunft überzeugen als uns durch Erregung von Erstaunen zum Glauben an sein Dasein bringen wollen. Daß ein allmächtiger, allweiser und allgütiger Urheber die gesamte Natur geschaffen hat und auch in uns alle jene Sinneswahrnehmungen oder Ideen hervorbringt, ist offenbar für „jeden, der des geringsten Nachdenkens fähig ist". Daß trotzdem so wenige zu dieser Erkenntnis gelangen, vermag sich Berkeley nur aus der menschlichen Stumpfheit und Unaufmerksamkeit zu erklären. Die „Natur" an sich kann nichts hervorbringen, sondern nur Gott durch sie, indem seine Weisheit und Güte „nach den einfachsten und allgemeinsten Gesetzen auf eine gleichförmige und beständige Weise" wirkt. Die Schattenseiten, Flecken und Mängel erhöhen — so führt Berkeley aus, genau wie Leibniz in der fast gleichzeitig erschienenen Theodicee — nur den Glanz des übrigen; die Verschwendung von Keimen und Samen ist kein Beweis von Unzweckmäßigkeit, sondern von Machtfülle. Auch Schmerz und Übel gehören in den Zusammenhang des Ganzen; unser Blick ist bloß zu beschränkt, den letzteren ganz zu verstehen; aber nur ein absichtliches Verschließen der Augen vermag das Wirken einer Vorsehung zu leugnen und den Gottesglauben abzulehnen, der zugleich der kräftigste Antrieb zur Tugend und der beste Schutz

gegen das Laster ist. Denn — so schließt der fromme Bischof seine Hauptschrift — der Vorrang vor allen anderen Studien kommt der Betrachtung Gottes und unserer Pflicht zu, und „die höchste Vollendung des menschlichen Wesens“ besteht in der Erkenntnis und Ausübung der „heilsamen Wahrheiten des Evangeliums“.

Diese theologische Schlußwendung des Berkeley'schen Denkens (die wir ja bei Leibniz fast ebenso finden) darf indessen nicht unerkenntlich machen gegen das Gute, das Berkeley der Philosophie geleistet hat. Er hat nicht bloß in psychologischer Beziehung manches richtiger gesehen als seine Zeitgenossen (vgl. bes. die Erklärung des Ursprungs der Raumvorstellung), sondern vor allem den kopernikanischen Grundgedanken des Idealismus, daß alle „Dinge“ nur in unserer Vorstellung sind, mit Nachdruck betont. Aber, indem er diese Vorstellung allzu einseitig in der sinnlichen Anschauung erblickte, hat er die Notwendigkeit der Verbindung von Anschauen und Denken übersehen, und dadurch einerseits die mathematischen und naturwissenschaftlichen Grundbegriffe verfehlt, anderseits das von ihm richtig in seiner Unerklärbarkeit und Zeugungskraft erkannte Bewußtsein zur unzerstörbaren, unsterblichen Seelensubstanz hypostasiert und so dem alten cartesianischen Dualismus von Geist (Denken) und Ding (Ausdehnung) aufs neue Raum gegeben.

Wie Locke von Berkeley fortgesetzt, aber umgebildet wird, so Locke und Berkeley zugleich von David Hume.

§ 30. Hume (1711—1776).

F. Jodl, Leben und Philosophie David Humes. Halle 1872. — E. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis etc. 1874. — Huxley, Hume London 1879. — Meinong, Hume-Studien. Wien 1877—82. — Ueber Humes Ethik vgl. G. v. Gizycki, Breslau 1878. Quelle für sein Leben: Humes einige Monate vor seinem Tode geschriebene Selbstbiographie.

1. *Leben und Schriften.* In David Hume, dem zweitältesten Sohn eines schottischen Gutsbesitzers, 26. April 1711 geboren, erwachte schon früh die Leidenschaft für Literatur und Philosophie. Nach kurzer Zeit kaufmännischer Tätigkeit, die ihn nicht befriedigte, reiste er nach Frankreich und verfaßte dort in ländlicher Zurückgezogenheit sein scharfsinniges Erstlingswerk *Abhandlung (Treatise) über die menschliche Natur,* das in 3 Teilen den Verstand, die

Leidenschaften, die Moral behandelt, von ihm selbst als „ein Versuch“ bezeichnet „die experimentelle Methode auch auf dem geistigen Gebiete einzuführen“. Das Buch hatte jedoch nach seiner Veröffentlichung zu London (1738—40) keinen Erfolg. Dagegen fanden eine Reihe, zunächst anonym erschienener, *moralischer und politischer Essays* (1747) nicht bloß in England, sondern auch in Frankreich viel Beifall und Verbreitung. 1747 und 1748 war er Gesandtschaftssekretär in Wien und Turin. Er begann nun sein Jugendwerk umzuarbeiten. Als erster Teil seines Systems erschien 1748 seine erkenntnistheoretische Hauptschrift *Untersuchung (Inquiry) über den menschlichen Verstand;* 1751 folgte die *Untersuchung über die Prinzipien der Moral,* 1752 seine vielgelesenen *politischen Diskurse,* 1753—57 eine Anzahl kleinerer Abhandlungen über verschiedene Gegenstände, 1757 außerdem eine *Natürliche Geschichte der Religion,* daneben von 1754—62 seine umfangreiche *Geschichte Englands,* zu der ihm seine Anstellung als Bibliothekar der Juristenfakultät zu Edinburg die Hilfsmittel gab. Seitdem veröffentlichte er nichts mehr, da er zunächst in den Strom des großen politischen und gesellschaftlichen Lebens gezogen wurde. So war er 1763—66 Gesandtschaftssekretär in Paris, am Hofe als konservativer Politiker, in den Salons als geistreicher Freidenker gefeiert, 1767—68 führte er als Unterstaatssekretär des Auswärtigen Amts die ganze diplomatische Korrespondenz. Die letzten acht Jahre seines Lebens führte der mittlerweile berühmt und wohlhabend gewordene Philosoph, seinen Neigungen entsprechend, ein ruhig-behagliches Leben im Kreise auserwählter Freunde zu Edinburg, bis er nach längerem, mit vollendeter Ruhe und Heiterkeit ertragenen Kranksein 25. August 1776 starb.

Hume war eine heiter-liebenswürdige Natur, milde trotz seines Scharfsinns, offenherzig und gutmütig trotz seiner Menschenkenntnis, einfach, gesellig, literarisch etwas ehrgeizig. Sein Freund Adam Smith (s. § 101) gab nach Humes Tode dessen Autobiographie (1777) und die *Dialoge über natürliche Religion* (1779) heraus. Seine Anschauungen haben am meisten in Frankreich, weniger in England gewirkt, in Deutschland hauptsächlich erst durch Kant. Die neueste englische Ausgabe seiner philosophischen Werke ed. *Green & Grosse* 1874/5 4 Bde. Ins Deutsche sind fast alle seine Schriften

schon im 18. Jahrhundert übersetzt worden, neuerdings der erste Teil des *Treatise* von *Köttgen* und *Lipps*, die *Inquiry* von *Kirchmann*, die *Dialoge* von *Paulsen*. Humes Schreibart ist einfach und lichtvoll; als Schotte ist er nicht in die dem Engländer leicht anhaftende Breite verfallen.

2. *Erkenntnistheorie*. Hume zieht die Konsequenzen aus Lockes und Berkeleys Sensualismus. Wie Locke, bezeichnet auch er es als erste Aufgabe der Philosophie, die Natur unseres Verstandes dadurch festzustellen, daß wir den Ursprung unserer Vorstellungen untersuchen. Wie Locke und Berkeley, unterscheidet auch er in seiner Weise sensation und reflektion, nämlich: 1) die starken und lebhaften Empfindungen oder Eindrücke (impressions), welche die Sinneswahrnehmungen in uns hervorrufen, wozu aber außer dem Hören, Sehen und Fühlen, auch das Hassen, Wünschen und Wollen gehören; 2) die matteren und dunkleren Vorstellungen (ideas) oder Gedanken (thoughts), die in der Erinnerung an jene „Eindrücke" bestehen, deren „Nachbilder" (Kopien) sie sind. Ohne vorhergegangenen Eindruck keine Vorstellung. Auch zu den scheinbar abstraktesten Vorstellungen muß das Original in den impressions aufgesucht werden. Die ganze schöpferische Kraft der Seele besteht nur in der Fähigkeit, den durch die Sinne und die Erfahrung gewonnenen Stoff zu verbinden, umzustellen, zu erweitern oder zu vermindern. Selbst die Vorstellung von Gott ist nur eine Steigerung der menschlichen Eigenschaften der Güte und Weisheit ins Unbegrenzte. Ein Blinder kann sich keine Farben, ein Tauber keine Töne vorstellen. Die Eindrücke sind die wahren „angeborenen Ideen".

Auf welche Weise aber erfolgt nun jene Verbindung oder Verknüpfung der Vorstellungen oder Gedanken, die sich, wenn auch in losester Weise, selbst in den Träumen findet, und durch die allein Erkenntnis möglich wird? Auf dreierlei Art: durch a) Ähnlichkeit, b) räumlich-zeitliche Berührung (Contiguität), c) kausalen Zusammenhang. Im Centrum des Humeschen Philosophierens steht das Problem des letzteren, der Kausalität. Eine Klasse von Vorstellungen wird dabei von vornherein ausgeschieden: die Sätze der Mathematik. Sie enthalten lediglich an und für sich, d. h. durch Anschauung oder durch Demonstration, gewisse Beziehungen der Vorstellungen aufeinander. Alle anderen Erkenntnisse sind solche von Tatsachen, wie z. B. der Gedanke,

daß morgen die Sonne aufgehen wird. Wie steht es mit deren Gewißheit? Sie beruht, wenn wir näher nachforschen, auf der Erkenntnis von Ursache und Wirkung. Diese aber stammt lediglich aus der — Erfahrung. Ohne Hülfe von Beobachtung und Erfahrung ist es unmöglich, irgend eine Wirkung oder Ursache bestimmen zu können. Die Vernunft vermag weiter nichts, als die einzelnen Erfahrungsregeln auf größere Einfachheit, auf wenige „allgemeine" Ursachen, wie z. B. Elastizität, Schwere, Cohäsion, Stoßbewegung u. ä. zurückzuführen, welche die letzten Gründe der Dinge nicht enthüllen. Auch die vollkommenste Philosophie der Natur schiebt unsere Unwissenheit nur ein kleines Stück zurück, und ebenso die Metaphysik und Moralphilosophie. So ist „menschliche Schwäche und Blindheit das Ergebnis aller Philosophie". Auch das reine Denken in der Geometrie vermag der Naturwissenschaft nicht zur Kenntnis der letzten Ursachen zu verhelfen, sondern setzt die durch die Erfahrung entdeckten Naturgesetze voraus und hilft ihr nur bei der „Auffindung" (soll wohl heißen: genaueren Formulierung) und Anwendung der letzteren. Daß in jenem „kleinen Stück" aller Wert menschlicher Wissenschaft liegt, daß er selbst mit seinen Erfahrungs„regeln", seinen „allgemeinen" Ursachen, seiner Hülfe bei der Auffindung und Anwendung der Naturgesetze die Möglichkeit, ja Notwendigkeit wissenschaftlicher Gesetzmäßigkeit, die er überdies der reinen Mathematik von vornherein zugestanden hat, zugibt, merkt Hume in seinem sensualistisch-empirischen Eifer (gegen das Denken a priori) garnicht.

Alle Erfahrungsbeweise scheinen ihm vielmehr darauf hinauszulaufen, daß man von ähnlichen Ursachen ähnliche Wirkungen erwartet, kurz: auf die Macht der Gewohnheit und den daraus entspringenden Glauben. Gewohnheit „ist die große Führerin im Leben". Sie allein „macht uns unsere Erfahrung nützlich und läßt uns in der Zukunft einen gleichen Lauf der Ereignisse erwarten, wie in der Vergangenheit geschehen". Man merkt überall, daß Hume nicht von der mathematisch-physikalischen Wissenschaft ausgeht. Die „mathematischen" Wissenschaften scheinen ihm nur deshalb vor den „moralischen" (bei uns: Geisteswissenschaften) im Vorteil zu sein, weil ihre Vorstellungen wahrnehmbar und deswegen (!) immer „klar und deutlich" (Descartes) sind;

andererseits erfordern sie freilich längere und verwickeltere Schlußketten. In dem *Treatise* hatte er auch ihre Gewißheit bezweifelt; in der *Inquiry* tut er das zwar nicht mehr, schließt sie aber dafür ganz von seinem Hauptprobleme aus, verwendet sie nicht zu der Begründung der Physik, die nach ihm vielmehr auf den gewohnheitsmäßigen Wahrnehmungen von Successionen und deren bloßer Verbindung (Association) durch den Verstand beruht. Auch der Begriff des Raumes oder der Ausdehnung ist nur aus oft wiederholten sinnlichen Eindrücken entstanden; worin sein Wissenschaftswert besteht, fragt Hume nicht.

Der Jahrhunderte alte Streit um Freiheit und Notwendigkeit scheint unserem reinen Empiriker nur ein Streit um Worte. Die Vorstellung einer Notwendigkeit entstammt nur der Erfahrung: aus der immer wieder wahrgenommenen Gleichförmigkeit der natürlichen Folgen ist die Gewohnheit ihrer Verknüpfung in unserem Vorstellen enstanden. Auf dem Willens- oder moralischen Gebiete besteht die „Notwendigkeit" in der regelmäßigen Verbindung der Handlungen mit den Beweggründen, Umständen und Charakteren, die „Freiheit" in der Macht, je nach seinem Entschluß zu handeln oder nicht zu handeln, was mit dem soeben definierten Begriff der Notwendigkeit durchaus vereinbar ist. Denn Freiheit bedeutet den Gegensatz zum Zwang, nicht zur Notwendigkeit, sonst wäre sie = Zufall, d. h. ein rein negativer Begriff, ohne Bedeutung, wenn man ihn in strengem Sinne faßt. Die Versöhnung aber von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit oder die Verteidigung unbedingter Ratschlüsse, wobei die Gottheit doch nicht als der Urheber des Bösen gelten soll, hält Hume für ein Gebiet, das über die Kraft der Philosophie gehe. Deren bescheidene Aufgabe bestehe in der Erforschung des „gewöhnlichen Lebens".

Damit sind wir bei der Frage: Welche Stellung nimmt Hume zum Skeptizismus ein?, die er selbst im Schlußabschnitte seiner Hauptschrift behandelt. Ein Skeptizismus nach Art des Descartes'schen Zweifels muß jedem ernsthaften Studium der Philosophie vorausgehen. Wie sollen wir die Wahrheit erkennen und zu der erstrebten Festigkeit und Gewißheit in unseren Ansichten gelangen? Sollen wir, dem ursprünglichen Naturinstinkt folgend, uns unbedingt auf die Zuverlässigkeit unserer Sinne ver-

lassen, die uns doch z. B. ein gebrochenes Ruder unter dem Wasser vorspiegeln, sollen wir glauben, daß unsere Empfindung oder Vorstellung der äußere Gegenstand selbst sei? Das „widerspricht offenbar der Vernunft". Aber auf der anderen Seite ist der Widersinn des „reinen Denkens" und der primären Qualitäten nachgewiesen; und Berkeley, der diese „scholastischen" Begriffe vernichtete, hat dadurch, vielleicht wider seinen Willen, am meisten von allen antiken und modernen Philosophen zum Skeptizismus angeleitet. In diesem Falle aber bleibt als Ursache und Gegenstand unserer Wahrnehmungen nur „ein unbekanntes und unsagbares Etwas" übrig, das kein Skeptiker des Streites für wert halten wird. Die unendliche Teilbarkeit des Raumes und der Zeit, die von den „strengen Wissenschaften" der Mathematik und — Metaphysik behauptet und bewiesen wird, erscheint dem „gesunden Verstande" widersinnig. Trotzdem will Hume nicht einem radikalen Skeptizismus (Pyrrhonismus) huldigen, der mit den Tatsachen des wirklichen Lebens in Widerspruch steht und ohne dauerhaften Nutzen ist. Wohl dagegen einem gemäßigten Skeptizismus nach Art der „Akademie", der mit Vorsicht, Bescheidenheit und echtem Forschersinn verbunden ist. Der Philosoph halte sich an die Tatsachen des gewöhnlichen Lebens, deren „Berichtigung" und „Regelung" seine einzige Aufgabe ist; was darüber hinausgeht, überlasse er den Dichtern und Rednern oder „den Künsten der Priester und Politiker". „Können wir doch nicht einmal einen genügenden Grund angeben, weshalb wir nach tausend Proben glauben, daß der Stein fallen und das Feuer brennen wird! Wie können wir darum hoffen, irgend eine zufriedenstellende Erkenntnis über den Ursprung der Welt und den Zustand der Natur von Anfang bis in alle Ewigkeit zu erreichen?" Wahrheit ist nur in der Mathematik und — der Erfahrung zu finden. Ein Buch, so schließt Hume seine Schrift, das weder „eine dem reinen Denken entstammende Untersuchung über Größe und Zahl" noch „eine auf Erfahrung sich stützende Untersuchung über Tatsachen und Dasein" enthält, werfe man getrost ins Feuer, „denn es kann nur Spitzfindigkeiten und Blendwerk enthalten".

§ 31. Humes Moral- und Religionsphilosophie.

1. „Der Mensch muß handeln, folgern und glauben, obgleich er trotz der sorgfältigsten Untersuchung sich über die Grundlagen dieser Tätigkeiten nicht zu vergewissern, noch die gegen sie erhobenen Einwürfe zu widerlegen vermag"; und „die Moral und Ästhetik sind nicht Gegenstände des Verstandes, sondern des Geschmackes und Gefühls". In diesen Sätzen spricht Hume selbst seinen moralischen Betrachtungen von vornherein die erkenntniskritische Grundlage ab. Das Kriterium des Verstandes, wie es etwa Clarke oder Wollaston (§ 28) angewandt wissen wollten, wird abgelehnt, die Moral rein auf die empirische Grundlage der Psychologie gestellt. „Moralische und natürliche Schönheit werden mehr gefühlt als begriffen." Daher hier von seinen weit ausgedehnten moralischen Erörterungen nur das Wichtigste:

Es gibt nichts an sich Wertvolles oder Verächtliches; alles hängt vielmehr von dem Organismus der menschlichen Gefühle und Leidenschaften ab. Als die Hauptaufgabe der Moralphilosophie betrachtet Hume, ähnlich wie Spinoza, eine Physik der Gefühle. Diese sind teils ruhiger, teils heftiger Natur. Dem Übergewicht der ruhigen Gefühle (die mit den schwachen nicht identisch sind) entspricht das, was wir Seelenstärke nennen. Der große Zweck aller menschlichen Tätigkeit ist das Glück. In dem Erstreben desselben lassen wir uns am besten von der Natur leiten, die uns weise organisiert hat. Den Maßstab der sittlichen Billigung oder Mißbilligung bildet das Gefühl der Lust oder Unlust, welches die zu beurteilende Eigenschaft oder Handlung in uns erregt. Dies Gefühl der Billigung empfinden wir aber auch dann, wenn dieselbe unser eigenes Wohl nichts angeht, ja unter Umständen sogar, wenn sie diesem entgegen ist. Neben den Gefühlen der Selbstliebe stehen die der Sympathie, die uns fremdes Leid und fremde Freude, wenn auch in abgeschwächter Form, mitempfinden lassen und uns überhaupt in die Lage der anderen versetzen. Das moralische Gefühl ist demnach von der Rücksicht auf den unmittelbaren oder mittelbaren Nutzen diktiert, den ich und die anderen von der betreffenden Handlung haben werden. Und zwar bestimmt, was uns nützlich ist, nur das Gefühl; die Ver-

nunft lehrt bloß die zu jenem Zweck geeigneten Mittel finden, sowie die Folgen beobachten.

Die Tugenden oder lobenswerten Eigenschaften zerfallen demgemäß: 1. in solche, die für uns selbst angenehm sind (Frohsinn, Mut u. a.), 2. für andere angenehme (Bescheidenheit, Höflichkeit u. s. w.), 3. für uns nützliche (Körper- und Willenskraft, Fleiß, Verstand), 4. für andere nützliche (Wohlwollen, Menschenliebe und Gerechtigkeit). Letztere, auch die sozialen Tugenden genannt, sind die höchsten und wichtigsten.

Mit der Lehre von der Gerechtigkeit, die übrigens keine schlechtweg natürliche, sondern eher eine „künstliche" Tugend zu nennen ist, da sie mit der Menschenliebe keineswegs identisch ist, hängt Humes staatsrechtliche und politische Theorie zusammen. Der Ursprung der Gerechtigkeit liegt in den Interessen der Gesellschaft begründet. Nicht zwar durch einen förmlichen ursprünglichen Vertrag, wie Hobbes und Locke meinen, wohl aber durch stillschweigende Übereinkunft (Konvention) ist das Recht entstanden, welches den Zweck hat, die Güter, ohne welche die Gesellschaft nicht bestehen könnte, nämlich das Eigentum, den bestehenden Besitz und die Aufrechthaltung des gegebenen Versprechens zu schützen. Durch die hinzutretende Regierung wird die Gesellschaft zum Staat. Als die beste Verfassung erscheint Hume diejenige, welche einen erblichen König, einen Adel ohne Vasallen und eine geordnete Volksvertretung besitzt. Durch seine politischen und nationalökonomischen Ansichten war er der Vorläufer seines Freundes Adam Smith.

2. In Sachen der Religion ist Hume vorurteilsloser als Locke und namentlich als Berkeley. Zwar dünkt ihm die Existenz einer Gottheit aus dem Kunstwerk der Natur erwiesen, aber er vermischt religiöse Betrachtungen nicht mit den moralischen, und tadelt sogar ausdrücklich die Berufung auf „gefährliche Folgen für Religion und Moral" in theoretischen Dingen. An drei Stellen hauptsächlich hat er seine Religionsphilosophie entwickelt: 1. In dem 10. und 11. Abschnitte seiner Hauptschrift (*Ueber die Wunder — Ueber die besondere Vorsehung und ein künftiges Leben)*; 2. in seiner *Naturgeschichte der Religion;* 3. in den *Dialogen über natürliche Religion.*

Die sogenannten „Wunder" stellen eine Verletzung der

Naturgesetze dar; diesen aber — hier äußert sich Hume gar nicht skeptisch — liegt eine „feste und unveränderliche" Erscheinung zu Grunde. Schon die Wahrscheinlichkeit (im wissenschaftlichen Sinne des Wortes) muß stets nach der Seite des weniger Unwahrscheinlichen den Ausschlag geben. Ja, die „allgemeine Erfahrung" liefert einen vollen Beweis gegen die Wunder, ganz abgesehen davon, daß zunächst einmal die Berichte und Zeugnisse über angebliche Wunder zu prüfen sind, welchen letzteren die Leidenschaft der Menschen für überraschende und erstaunliche Ereignisse entgegenkommt. Mindestens kann kein Wunder so sicher bewiesen werden, daß es zur Grundlage eines Religionssystems tauglich ist. „Unsere allerheiligste Religion stützt sich auf den Glauben und nicht auf die — Vernunft, und es heißt sicherlich sie gefährden, wenn man sie auf eine Probe stellt, die sie in keinem Falle bestehen kann!" Das Nämliche, wie von den Wundern, gilt von den Prophezeiungen.

In dem folgenden Abschnitt über „die besondere Vorsehung und ein zukünftiges Leben" legt Hume eine Verteidigung der beide Dogmen leugnenden Lehre Epikurs einem zu „skeptischen Paradoxen" geneigten „Freunde" in den Mund. Das Urteil über wahres Glück, über Tugenden und Laster sei unabhängig von diesem Glauben, und der Beweis Gottes aus der Ordnung der Natur beweist nichts für andere Dinge. Aber läßt ein unvollendetes Bauwerk, wie die Welt und das irdische Leben des Menschen, nicht auf einen vollkommneren Plan schließen? Wohl bei dem Menschen, den wir aus Erfahrung kennen, nicht aber bei der Gottheit, die wir nicht stillschweigend nach den Regeln der menschlichen Natur beurteilen dürfen. Den tatsächlichen sittigenden und zügelnden Einfluß der religiösen „Vorurteile" auf die menschlichen Leidenschaften gibt Hume zum Schluß selbst zu; wer das Volk von denselben befreien wolle, möge daher ein guter „Logiker" sein, sei aber kein „guter Bürger und Politiker". Gleichwohl soll der Staat jede philosophische Lehre zulassen, denn die Lehren der Philosophen seien weder begeisternd noch für die Menge verlockend!

Von der systematischen Frage nach der vernunftmäßigen Begründung der Religion unterscheidet Hume mit Recht die historische nach ihrem geschichtlichen Ursprung, die er in seiner *Naturgeschichte der Religion*

(1755) zu beantworten sucht. Er versucht namentlich zu zeigen, wie Religionen nicht gemacht werden, sondern mit Naturnotwendigkeit aus dem menschlichen Geiste entstehen. Hier wird zum erstenmal eine bloß aus psychologisch-kulturhistorischen Prinzipien entwickelte Naturgeschichte der religiösen Vorstellungen, vom primitivsten Glauben der Urvölker über den Polytheismus hin bis zu dessen allmählicher Umwandlung in den Monotheismus, gegeben: für den damaligen Stand des Wissens eine ganz bedeutende Leistung.

Der philosophisch wichtigeren Frage nach der „Wahrheit", bezw. Begründung der Religion sind die posthumen *Dialoge über natürliche Religion* gewidmet. Von den drei Personen, die in ihnen das Wort führen, ist Demea der Vertreter der Orthodoxie, Philo ein Skeptiker und Naturalist, Kleanthes ein rationalistischer Deist. Humes eigener Standpunkt ist nicht mit voller Deutlichkeit zu ersehen. Er schenkt zwar zum Schlusse seine Zustimmung am meisten dem Kleanthes, aber er hat offenbar auch seine Freude an den skeptischen Einwänden Philos gegen die Außerweltlichkeit Gottes, die Vollkommenheit der Welt und den Schluß von den Teilen auf das Ganze. Auch Philo verwirft übrigens die „natürliche" Religion nicht schlechtweg, sondern hält sie nur nicht für wissenschaftlich begründbar. Der Streit zwischen Theisten und Atheisten, Skeptikern und Dogmatikern sei für die vernünftige Betrachtungsweise des Praktikers in der Regel ein bloßer Wortstreit. Jedenfalls hat Hume die positiven Volksreligionen, die er einmal den „Träumen eines Fieberkranken" vergleicht, ziemlich gering geschätzt und ist für unbedingte Toleranz, auch den Skeptikern und Atheisten gegenüber, eingetreten. Die natürliche Rechtschaffenheit scheint ihm stärker und beständiger zu wirken als alle religiösen Beweggründe.

Auch die zwei nachgelassenen kleinen Abhandlungen *Ueber Selbstmord* und *Unsterblichkeit der Seele* sind in durchaus freiem bezw. skeptischem Geiste gehalten. Konnte doch auch für eine individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode der Mann kaum eintreten, der in seiner Erkenntnislehre die Seele als ein bloßes Bündel von Vorstellungen bezeichnet und bereits als 27jähriger (in seinem *Treatise*) jede Art des Substanzbegriffs entschieden bekämpft hatte.

Hume bezeichnet den Gipfel der englischen Philosophie des 18. Jahrhunderts, die Vollendung von Baco, Locke und Berkeley. Er ist der letzte große Philosoph Englands, falls man nicht den Entwickelungsphilosophen des 19. Jahrhunderts (Spencer) als solchen ansehen will.

§ 32. Anhänger, Zeitgenossen und Gegner Humes.

A. Oncken, Adam Smith und J. Kant. Lpz. 1877. Haßbach, Die philosophischen Grundlagen der von Quesnay und Smith begründeten politischen Oekonomie. Lpz. 1891.

1. Adam Smith.

Humes Werk wurde auf ethischem und nationalökonomischem Gebiete fortgesetzt durch seinen jüngeren Freund und Landsmann Adam Smith (1723—1790). Dieser, Sohn eines Zollbeamten, bekleidete seit 1751 eine Professur der Moralphilosophie in Glasgow, wo er über natürliche Theologie, Naturrecht, Ethik und Nationalökonomie las. Nachdem er 1759 seine *Theorie der moralischen Gefühle* veröffentlicht hatte, gab er seine Stelle auf und reiste nach Frankreich, wo er die Bekanntschaft der Nationalökonomen Quesnay, Turgot und Necker (§ 37) machte. Nach Schottland zurückgekehrt, arbeitete er in der Stille seines Heimatsdorfes, bei seiner Mutter lebend, das berühmte Werk aus, von dem man den Anfang der wissenschaftlichen Nationalökonomie zu datieren pflegt: *Untersuchung über die Natur und die Ursachen des Reichtums der Völker* (1776). Später bekam er eine Stellung am Zollamt zu Edinburg, wo er 1790 starb: eine stille, weiche und bildsame Natur.

a) Seine Ethik vertieft diejenige Humes. Das moralische Gefühl entsteht nur in Gesellschaft anderer, durch unwillkürliche Sympathie; die Rücksicht auf den Nutzen tritt erst später ergänzend hinzu. Jeder Mensch trägt einen unparteiischen inneren Zuschauer seiner Handlungen in seiner Brust. Das moralische Urteil bildet sich zwar erst allmählich aus, aber es ist unwillkürlich; erst bei seinen Verallgemeinerungen wirkt die Vernunft mit. Den Humeschen Sympathiegedanken baut Smith mit guter psychologischer Beobachtung bis ins kleinste aus. Die erste Stufe des Sympathisierens ist rein psychologischer Natur; dann entspringen Werturteile; aus ihnen das imperative Gebot: Betrachte dein Fühlen und Tun in dem Lichte, in dem es der „unparteiische Zuschauer" tut. So bilden sich bestimmte

Grundsätze und Lebensregeln, das Pflichtgefühl, endlich die Erkenntnis derselben als göttlicher Gebote. Zu der Achtung muß Neigung (natürliches Gefühl) hinzukommen. Das Gerechtigkeitsgefühl beruht auf dem Grundtrieb der gesellschaftlichen Ausgleichung. Das leitet uns über zu seiner

b) ökonomischen Philosophie, die ihn berühmter als seine Moralphilosophie gemacht hat, übrigens in einem gewissen Gegensatz zu dieser steht. Ausgangspunkt ist nämlich hier der natürliche Erwerbstrieb des einzelnen, der sich frei und unbeschränkt regen muß. Quellen des Reichtums sind Arbeit und Sparsamkeit. Der Staat soll weder mit Geboten noch mit Verboten in diese Erwerbssphäre eingreifen; Angebot und Nachfrage werden, wie sie es von jeher getan, alles schon aufs beste regulieren, die angemessene Arbeitsteilung bewirken u. s. w. Der Staat soll nur den Frieden erhalten, vor äußerer Gewalt schützen, höchstens rein gemeinnützige Anstalten ins Leben rufen. Die Volkswirtschaft ist für Smith nur die Summe der Privatwirtschaften. Was die Gewinnverteilung betrifft, so tritt neben den Anteil des Arbeiters derjenige des die Rohstoffe liefernden Grundeigentümers und des die Betriebsmittel liefernden Kapitalisten.

Das aus den Bedürfnissen der englischen Wirtschaftsverhältnisse hervorgewachsene Prinzip des laissez-faire ist heute in seiner Einseitigkeit erkannt, bedeutete jedoch für die damalige Zeit einen wichtigen Fortschritt. Das (etwas breite) Buch von Smith hat auf die ältere, sogenannte „klassische“ Nationalökonomie (Ricardo, Malthus u. a.) einen bedeutsamen Einfluß geübt.

2. Die Assoziationspsychologie (Hartley und Priestley).

a) David Hartley (1705—57), anfangs Theologe, dann Arzt geworden, führt in seinem Werke *Beobachtungen über den Menschen, seinen Bau, seine Pflicht und seine Aussichten* (1749) alle seelischen Erscheinungen auf die „Assoziation“ einfachster Erscheinungen und Vorstellungen zurück. So können aus den einfachsten die zusammengesetztesten, aus anfangs automatischen bewußte, aus ursprünglich sinnlichen und egoistischen ideale, zuletzt religiöse Vorstellungen werden und umgekehrt. Der geistigen Assoziation der Vorstellungen entspricht die physiologische der Gehirnschwingungen; doch behauptet

Hartley vorsichtigerweise nur einen Parallelismus beider, an sich inkommensurabeler, Reihen. Konsequenter als er verfuhr darin sein Schüler

b) Joseph Priestley (1733—1804), der Entdecker des Sauerstoffes und — Prediger einer Dissentergemeinde, der mit frommer Gesinnung freie politische Anschauungen (Begeisterung für die französische Revolution) und einen ausgesprochenen naturwissenschaftlichen Materialismus verband. Das Wesen der Materie liegt in der anziehenden oder abstoßenden Kraft der Atome. Der nämlichen Substanz können — so entwickelte er in seinen *Untersuchungen über Materie und Geist* (1777) — sowohl physische als psychische Kräfte zukommen. Statt psychologischer Zergliederungen soll man Physik des Nervensystems treiben. Anders auf theologischem Gebiete. Hier lehrt er Auferstehung und Unsterblichkeit und bekämpft zwar im Namen der natürlichen Religion alle „Verfälschungen des Christentums", aber auch den Skeptizismus Humes und den Atheismus der französischen Materialisten. Wegen seines Freisinnes von der Hochkirche verfolgt, verließ er England und starb in Philadelphia.

c) Während in Deutschland mehr die rationalistische Theologie Hartleys und Priestleys wirkte, wurde in England ihre Assoziationspsychologie aufgenommen und weiter gebildet von Charles Darwins Großvater und Vorläufer Erasmus Darwin (1731—1802), dessen *Zoonomie oder die Gesetze des organischen Lebens* (1794 bis 96) die Entstehung der Instinkte durch Erfahrung und Assoziation, unter dem Einflusse des Selbsterhaltungstriebes und der Anpassung an die Verhälthältnisse, ja schon die Vererbung erworbener Eigenschaften lehrt und so die Assoziationspsychologie zu einer allgemein-biologischen Entwickelungstheorie erweitert. So versetzt uns die Philosophie dieser Männer, die großen Einfluß auf die englischen Philosophen des 19. Jahrhunderts (z. B. die beiden Mill) geübt haben, schon mitten in die naturphilosophischen Probleme der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts.

3. Die Philosophie des gemeinen Menschenverstandes (schottische Schule).

Eine ganz andere Stellung zu Hume nehmen diejenigen seiner Landsleute ein, die man unter dem Namen der „Schottischen Schule" zusammenfaßt, die, nachdem

sie sich schon in den ihr verwandten Ästhetikern Home und Burke (§ 28, 3 c) angekündigt, mit Thomas Reid (1710 bis 1796) in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an den Universitäten Schottlands zur Herrschaft gelangte. In seiner Hauptschrift *Untersuchung über den menschlichen Geist nach den Prinzipien des Common sense* (1764) erzählt Reid selbst, wie er anfangs Locke und Berkeley angehangen habe, bis ihm Humes Traktat die gefährlichen Konsequenzen dieser Philosophie gezeigt habe, nämlich: Umsturz aller Wissenschaft, Tugend, Religion und des gesunden oder gemeinen Menschenverstandes (common sense). Diesen letzteren, der, älter als alle Philosophie, uns unmittelbar von Gott verliehen ist, will Reid restaurieren, seine „von selbst" einleuchtenden Wahrheiten wiederherstellen. Er gibt zwölf solcher ursprünglichen Urteile an, die intuitive Gewißheit besitzen; auch die mathematischen und logischen Axiome gehören dazu. Die Außendinge, die wir sehen, sind uns als wirklich durch unsere Empfindungen verbürgt, welche letzteren die Natur „mittelst einer Art natürlicher Magie" in uns hervorruft. Ebenso natürlich, wenn auch unerklärlich, ist das induktive Prinzip des Kausalinstinktes. Auch die Existenz der Seele folgt aus diesem untrüglichen gesunden Menschenverstand. Auf dem praktischen Gebiete endlich äußert er sich als „moralischer Sinn".

Von den weiteren Vertretern der schottischen Schule wandte Beattie (1735—1803) das Prinzip des common sense namentlich auf das ästhetische Gebiet an, während der Theologe Oswald († 1793) mit Hilfe desselben die religiösen Wahrheiten gegen den Skeptizismus zu verteidigen suchte. Bedeutender als beide ist Dugald Stewart (1733—1828), der die Lehre des Meisters ausbaute, aber in manchen Punkten auch modifizierte. Das Gleiche widerfuhr der seinigen von seinem Schüler Thomas Brown (1778—1820), der sich wieder Hume und der Assoziationspsychologie mehr annäherte.

Die schottische Schule bezeichnet eine Ermattung des philosophischen Denkens. Denn bezüglich des gesunden Menschenverstandes hat der scharfsinnigste Philosoph vor dem gemeinen Manne nichts voraus. Trotzdem hat sie auf die Mit- und Folgezeit nicht unbedeutend eingewirkt, so in Deutschland auf Jacobi und die Popularphilosophen, in Frankreich auf den Spiritualismus der

Jouffroy und Cousin, in England u. a. auf Hamilton, der Reids und Stewarts Werke neu herausgegeben hat.

Damit sind wir indes bereits über die Schwelle des neunzehnten Jahrhunderts getreten. Weit bedeutender waren die Wirkungen, welche die leitenden Gedanken der englischen Aufklärungsphilosophie auf das Frankreich des 18. Jahrhunderts hervorriefen.

B) In Frankreich.

Kapitel IX.

Die französische Aufklärungsphilosophie von Bayle bis Rousseau.

Vgl. außer den früher angegebenen Werken (darunter Hettner Bd. II) die Monographien J. Morleys über Voltaire, Diderot, Rousseau und Condorcet.

Die französische Aufklärung hängt in viel höherem Maße als die englische unmittelbar mit den politischen, kirchlichen und sozialen Verhältnissen ihres Geburtslandes zusammen, während neue philosophische Leitgedanken verhältnismäßig weniger hervortreten. So wichtig sie daher auch für die allgemeine Kultur- und Literaturgeschichte ist, kann und muß sich der Philosophiehistoriker hier kürzer fassen. Wir betrachten zunächst 1. Ihren Vorläufer P. Bayle sowie die Einführung englischer Ideen durch Voltaire und Montesquieu, 2. Die Ausbildung eines entschiedenen Sensualismus und Materialismus, und 3. als Gegenströmung die Gefühlsphilosophie J. J. Rousseaus nebst den Anfängen des Sozialismus.

§ 33. Bayle — Montesquieu — Voltaire.

1. Bayle. Vgl. *L. Feuerbach, P. Bayle.* Ansbach 1838. Den Weg bereitet hat der Aufklärung in Frankreich und teilweise auch in Deutschland der für die Entwickelung des modernen Denkens höchst bedeutsame Skeptiker und Polyhistor Pierre Bayle (1647—1706). Geboren als Sohn eines hugenottischen Geistlichen in der Grafschaft Foix, als Jüngling kurze Zeit (1½ Jahre) durch

jesuitischen Einfluß katholisch geworden, dann aber zur reformierten Kirche zurückgekehrt, studierte er in Genf Descartes, wurde 1675 Lehrer der Philosophie zu Sedan, 1681 in Rotterdam, wo er indes 1693 wegen seiner freisinnigen Anschauungen sein Lehramt verlor, und lebte von da bis an seinen Tod als Privatmann und Schriftsteller. Sein Hauptwerk, das große *Dictionnaire historique et critique* (zuerst in 2 Bänden, Rotterdam 1695 und 1697, am vollständigsten die Ausgabe von *Des Maiseaux*, 4 Bde., Rotterdam 1740), umfaßt in vier mächtigen Folianten fast den ganzen Wissensstoff seiner Zeit, wenigstens auf philosophisch-theologisch-philologischem Gebiete. Seine übrigen Schriften, darunter namentlich seine *Gedanken gelegentlich der Erscheinung eines Kometen* (die im Jahre 1680 viel Aberglauben und Furcht hervorrief) wurden in Haag 1725 ff. herausgegeben.

Bayles Eigenart tritt besonders in den ausführlichen kritischen Noten zu den Artikeln seines Dictionnaires hervor. Sie besteht, abgesehen von der Vielseitigkeit seines Wissens, vor allem in der scharfsinnigen Art seiner Kritik, die, mit unübertrefflicher Klarheit, Geduld und Beweglichkeit an das Größte wie an das Kleinste herangehend, selbst die verwickeltsten Probleme zu entwirren weiß. Dazu kommt sein stets lebendiger, schlagfertiger und geistreicher, nie langweilender Stil. Seine Tendenz geht vor allem gegen den dogmatischen Verfolgungsgeist, den er an sich selbst genugsam erfahren hatte, ja überhaupt gegen allen Dogmatismus. Sein scharfer dialektischer Geist läßt ihn vor allen Dingen die Widersprüche aufspüren und hervorheben.

So geht er denn von dem kartesianischen Maßstab der „klaren und deutlichen“ Erkenntnis, des „natürlichen Lichtes“ aus, betont aber im Gegensatz zu Descartes aufs schärfste den Widerspruch zwischen Offenbarung (Religion) und Vernunft (Wissenschaft). Ohne den Offenbarungsglauben ausdrücklich anzugreifen oder zu tadeln — wie er denn überhaupt seine eigene Ansicht nicht klar hervortreten läßt —, zeigt er an einigen Beispielen, daß derselbe nicht bloß über-, sondern auch widervernünftig sei. In diesem Sinne behandelte er auch das Problem der Vereinbarkeit des Bösen in der Welt mit der Güte Gottes und wollte das manichäische Doppelprinzip (I, § 56) gar nicht so ungereimt finden: was, wie schon § 25 erwähnt, Leibnizens

Widerspruch hervorrief. Bayles Prinzip reinlicher Scheidung führte ihn dann auf ethischem Gebiete zu dem für die Aufklärungszeit charakteristisch gewordenen, sein ganzes schriftstellerisches Wirken durchziehenden Grundsatz, daß die Sittlichkeit des Menschen unabhängig sei von seinen religiösen oder metaphysischen Meinungen, zu der Forderung der Trennung der Kirche vom Staat und unbedingter Toleranz, auch gegenüber — Atheisten! Bayle erklärt zum erstenmal in der Geschichte der christlichen Philosophie, daß auch ein Staat von Atheisten möglich sei, wenn auf strenge Strafen und Ehrbegriffe gehalten wird. Übrigens werde die Zahl derer, die wirklich nach den Lehren des Evangeliums leben, immer sehr klein sein.

Auf dem Gebiete der Philosophie im engeren Sinne Positives von Bedeutung zu leisten, hat Bayle sowohl seine skeptische Natur wie sein Mangel an naturwissenschaftlichem Interesse gehindert. Er hat zwar das Verdienst, in seinen Artikeln Pyrrhon und Zenon die scharfsinnigen Untersuchungen der antiken Skeptiker über Raum, Zeit und Bewegung ans Licht gezogen und gewürdigt zu haben, aber er bezweifelt nicht bloß die Realität der Körperwelt, sondern auch die Gewißheit des Selbstbewußtseins, ja sogar die Sicherheit der mathematischen Axiome. Von den zeitgenössischen Philosophen bekämpft er am meisten Spinoza wegen seines Pantheismus und Determinismus, obwohl er selbst die Willensfreiheit des Menschen ebenfalls für unbegreiflich und unbeweisbar hält.

Seine Hauptbedeutung liegt eben in jenen allgemeinen Aufklärungsgedanken, die dem Bedürfnis der Zeit entgegenkamen und sich rasch in Frankreich und über die Grenzen desselben hinaus verbreiteten. Nicht bloß auf Hume, sondern auch auf Leibniz ist Bayle nachweisbar von Einfluß gewesen; und kein anderer wie Gottsched hat später (1741—44) sein Dictionnaire ins Deutsche übersetzt. Und zwar wirkte, wenigstens in seinem Vaterlande, die kritisch-negative Seite seines Denkens am stärksten. Mag Bayle mit seiner Bezweiflung der Möglichkeit einer Vernunftreligion persönlich einen warmen religiösen Glauben verbunden haben oder nicht (was sich unbedingt sicher nicht feststellen läßt; wir neigen mehr zu der letzteren Annahme): die weitere Entwickelung der Aufklärungsgedanken zog jedenfalls aus seinem Satze, daß

die kirchlichen Lehren mit der Vernunft unvereinbar seien, den Schluß, daß nicht die letztere, sondern die ersteren zu verwerfen oder doch entsprechend zu rationalisieren seien.

Zu reicherer Wirksamkeit sollten indessen diese Gedanken erst ein Menschenalter später kommen, nachdem der ungeheure geistige Druck der nach außen so glänzenden Periode Ludwigs XIV. gewichen war. Schon unter der Regentschaft (1715—23) zeigen sich die Spuren freieren geistigen Lebens. So kolossal die Sittenlosigkeit des Hofes und des Adels war, Handel und Industrie und mit ihnen die Bourgeoisie, der „dritte Stand“, kamen empor, während allerdings die Bauern und Arbeiter noch im tiefsten Elend schmachteten, zu dessen Linderung vergeblich wohlmeinende Nationalökonomen, wie Vauban und Boisguillebert, ihre Vorschläge machten.

Dazu kam dann der Einfluß der englischen Ideen. Mehrere Jahre, ehe Hume nach Frankreich ging, um dort in der Stille seine Gedanken ausreifen zu lassen, hatten zwei junge Franzosen England besucht, um sich mitten in die dortige Bewegung der Geister zu stürzen und von da die neuen Ideen über Religion und Kirche, Philosophie und Staat in die Heimat mitzunehmen, deren geistiges Leben damals in der Hauptsache doch noch die Signatur der Ausläufer des Kartesianismus einer-, des Katholizismus (Jansenisten, Jesuiten) anderseits trug. Es waren Montesquieu und Voltaire. Friedrich der Große schreibt 1767 an den letzteren: „Bayle hat den Kampf begonnen. Eine Anzahl Engländer folgte ihm. Ihr seid berufen, den Kampf zu vollenden!“ Folgen wir jetzt dessen weiterer Entwicklung.

2. Montesquieu (1689—1755), ein südfranzösischer Edelmann, hatte bereits als Mitglied der Akademie von Bordeaux eine Reihe historischer, naturwissenschaftlicher und moralphilosophischer Abhandlungen geschrieben, ehe er zu literarischer Berühmtheit gelangte. Diese verschafften ihm mit einem Male seine 1721 (zuerst anonym) erschienenen *Lettres Persanes,* die unter der Maske zweier reisenden Perser die französischen Zustände vom Standpunkt der politischen und religiösen Freiheit aus schonungslos geißelten. Nach einem Aufenthalte in England (1729—31) entstand sein zweites, historisches Werk, die *Betrachtungen über die Ursachen der Größe und des Verfalls der Römer* (1734), das den Grund ihrer Größe

in ihrer politischen Freiheit aufzuzeigen suchte. 1748 endlich erschien, nach zwanzigjährigen Vorstudien, das Hauptwerk seines Lebens: *De l'esprit des lois,* das in 18 Monaten mehr als zwanzigmal gedruckt wurde.

Der „Geist der Gesetze" entsteht aus dem Geist des betr. Volkes, d. h. der Summe seiner natürlichen und geschichtlichen Bedingungen, als da sind: Klima, Bodenbeschaffenheit, Sittenbildung, Religion u. s. w. In einem gewissen Widerspruch mit dieser naturalistischen Anschauung, die wir schon bei Bodinus (§ 6) angedeutet fanden, preist Montesquieu dann aber als erstrebenswertes Ideal für alle Staaten den englischen Konstitutionalismus mit seiner Dreiteilung der Gewalten in die gesetzgebende, richterliche und vollziehende, von denen er namentlich die richterliche kräftig hervorhebt und vollkommen unabhängig gestaltet wissen will. Hier wandelt er demnach im ganzen in den Bahnen Lockes, weiß jedoch seine Gedanken vielfach eigenartig auszuprägen und sucht ihnen eine psychologische Grundlage zu geben. So führt er die Despotie auf das Prinzip der Furcht, die Monarchie auf das der Ehre, die Demokratie auf das der politischen Tugend zurück. Politische Freiheit ist die Macht, das tun zu können, was man wollen soll. Daneben finden sich wieder sehr naturalistisch klingende Sätze, wie: „Das Interesse ist der größte Monarch in der Welt." „Man lasse uns, wie wir sind." „Die Natur verbessert alles." Ein festes philosophisches Prinzip fehlt. Dagegen ist Montesquieu ohne Frage von epochemachendem Einfluß auf das politische Denken seiner Zeit gewesen.

In Bezug auf das allgemeine Denken war dies in noch viel höherem Grade der Fall mit

3. Voltaire (1694—1778). Vgl. *D. F. Strauß, Voltaire,* 6 Vorträge, Lpz. 1870. *John Morley,* London 1872. *Mahrenholtz,* Oppeln 1875. Das meiste Material bieten die 8 Bände von *Desnoiresterres, Voltaire et la société au 18. siècle,* Lpz. 1872. Ins Deutsche übersetzt, mit Einleit. und Anmerk. (in Auswahl) von *A. Ellissen,* Lpz. 1844—46.

Voltaire (J. M. Arouet), dessen Leben, literarische und Kulturbedeutung hier nicht darzustellen ist, hat, gleich Montesquieu, die nachhaltigsten philosophischen Eindrücke durch seinen Besuch in England (1726—28) empfangen. Von dort verpflanzt er Lockes Empirismus, Newtons Naturphilosophie und die natürliche Religion des Deismus nach Frankreich. Seine bewundernden Briefe *Sur*

les Anglais (1728) wurden in Frankreich anfangs auf Befehl der Censur verbrannt, seinen *Eléments de la philosophie de Newton* erst 1741 die Druckerlaubnis gewährt. Zu Locke fühlte er sich auch noch später (vgl. *Le philosophe ignorant* 1767) am meisten hingezogen: alles rührt von der Empfindung her, diese aber von der seit Ewigkeit vorhandenen, von Gott geordneten Materie. Aber Voltaire ist kein Systematiker, sondern nur ein begeisterter und gewandter Propagandist und Popularisator (vgl. besonders sein *Dictionnaire philosophique portatif,* 1764) fremder Ideen. Anfangs ist er durchaus Deist und begeisterter Verkünder der drei Dogmen der deistischen Aufklärung: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit; später ist in dieser Beziehung ein deutliches Schwanken und ein gewisser, wenn auch nicht vollständiger, Umschwung wahrnehmbar.

An der Existenz Gottes freilich hat er, was man über seiner Kirchenfeindschaft oft vergessen hat, immer festgehalten. Zwar galt sein Kampf in erster Linie dem kirchlichen Aberglauben mit seinem Gefolge: Intoleranz und Fanatismus, und in diesem Sinne ist das berüchtigte *Ecrasez l'infâme* (sc. die Kirche) zu verstehen, das er an dem Schluß seiner Briefe an vertraute Freunde anzubringen pflegte. Aber daneben hat er stets auch den Atheismus bekämpft, so speziell in seiner *Réponse au Système de la nature* (1777) „Wir verdammen den Atheismus, verabscheuen den Aberglauben, lieben Gott und die Menschheit." Religion besteht ihm in der Anbetung des höchsten Wesens. Das bekannte Wort: „Gäbe es keinen Gott, so müßte man ihn erfinden," ist durchaus ernsthaft gemeint; „die ganze Natur ruft uns zu, daß er existiert." Nur bevorzugt er später immer mehr den moralischen vor dem teleologischen Beweis. Damit hängt denn auch sein späteres Abschwenken von dem anfangs mit Shaftesbury geteilten Optimismus zusammen, den er bekanntlich in seinem *Candide* (1757) verspottete. Das furchtbare Erdbeben von Lissabon (1755) scheint nicht ohne Einfluß auf diese Wandlung seiner Ansichten geblieben zu sein. — Auch in der Frage der Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit des Willens neigt er später mehr dem Skeptizismus und Determinismus zu. Die Unsterblichkeit bleibt ihm nur eine schöne Hoffnung, höchstens ein sittliches Postulat. Überhaupt scheint ihm alle Spekulation wertlos im Verhältnis zum Praktischen.

Statt spekulative Fragen zu erörtern, „laßt uns hingehen und unseren Garten bebauen,“ schließt sein Candide, und ein andermal heißt es: „Gott gab dir den Verstand, um dich zum Rechten zu leiten, nicht um in das Wesen der erschaffenen Dinge einzudringen.“

Dagegen ist ihm Moral die wahre und einzige Religion und Philosophie. „Ich führe immer, so viel als möglich, meine Metaphysik auf die Moral zurück,“ schreibt er 1737 an Friedrich den Großen. Auf diesem Felde hält er an den, sonst von ihm mit Locke bekämpften, angeborenen Ideen fest, hier geht er auf den im übrigen von ihm als Beweismittel nicht anerkannten consensus gentium zurück. Wie sehr auch der Inhalt der sittlichen Vorschriften wechseln mag, das Bewußtsein des Rechten bleibt unverändert. Die Vernunft belehrt uns über Tugend und Laster ebenso sicher, wie sie lehrt, daß $2 \times 2 = 4$ ist. Alle Philosophen von Zoroaster bis Shaftesbury lehren im Grunde dieselbe Moral. Mit angenehmen Empfindungen hat die Tugend an sich nichts zu schaffen. Der sonst so sarkastische Spötter wird schwärmerisch begeistert, wenn er auf das Wohl der Menschheit zu reden kommt. Er sieht „das Zeitalter der Vernunft“ und Aufklärung hereinbrechen, allerdings — nur für die „anständigen Leute“, nicht für die „Canaille“, die „Lakaien, Schuster und Dienstmädchen.“ Er ahnte nicht, daß noch zu seinen Lebzeiten auch die Lakaien (Rousseau) zu philosophieren beginnen, daß bald die Revolution mit ehernem Tritt auch über seine honnêtes gens zur Tagesordnung übergehen würde. Zu einer mehr als rhetorischen Begründung seiner Moral hat es Voltaire freilich nicht gebracht. Ähnlich zeigt sich auch in der Politik, die er übrigens nicht, wie Montesquieu und Rousseau, im Zusammenhang bearbeitet hat, die Oberflächlichkeit seines Liberalismus im vollsten Lichte. Er weiß zwar schön von Freiheit und Gleichheit zu reden, aber er erwartet das Heil vom aufgeklärten Despotismus, wie er denn auch mit den Monarchen von Preußen, Rußland, Dänemark und Schweden in persönlicher Verbindung stand. „Das Volk hat zur Selbstbildung weder Zeit noch Fähigkeit. Es scheint nötig, daß es einen unwissenden Pöbel gebe; wenn dieser zu vernünfteln anfängt, so ist alles verloren!“ Auch seine *Philosophie der Geschichte* (1765) — er hat diesen Ausdruck zum erstenmal

gebraucht — ist ohne besondere Bedeutung; es fehlt ihm dazu vor allem, wie den meisten Aufklärern, an historischem Sinne.

Bei all seinem gewaltigen Einfluß auf die Entwicklung des freien Denkens, spielt somit Voltaire philosophisch keineswegs eine hervorragende Rolle.

4. Des zeitlichen Zusammenhangs wegen schließen wir hier noch den Baron von Maupertuis (1698—1759) an, der 1736 die erste Gradmessung in Lappland leitete, später nach Berlin übersiedelte und von Friedrich dem Großen 1746 zum Präsidenten der dortigen Akademie ernannt wurde. Maupertuis ist einer der ersten Newtonianer in Frankreich. In der Philosophie Eklektiker, suchte er Locke mit Berkeley zu vereinigen und kämpfte zugleich mit teleologischen Gründen gegen den Materialismus. Letzterer gewann gleichwohl in seiner Heimat die Überhand.

§ 34. Materialismus und Sensualismus.

Der Umschwung in Voltaires persönlicher Entwickelung spiegelt sich in der Entwickelung der allgemeinen Anschauungen wieder. Die in erster Linie aus England eingeführte Aufklärung erhält in Frankreich einen immer radikaleren Anstrich. Hier forderte nicht bloß der größere Druck der kirchlichen, politischen und sozialen Verhältnisse zu einer weit heftigeren Opposition heraus, sondern auch der scharfe, verstandesklare Charakter des französischen Geistes mußte die Gegensätze schärfen. Zunächst in der Naturphilosophie.

1. In der Konsequenz der natürlichen Weltanschauung des Newtonschen Systems lag es, über dessen Urheber hinauszugehen und die von diesem noch bejahte Frage nach einem außerweltlichen Schöpfer in suspenso zu lassen. In diesem Sinne wirkte

a) Buffon (1707—1788) mit seinem Riesenwerke, der *Allgemeinen und besonderen Naturgeschichte*, die von 1749 bis 1788 in 36 Bänden (wozu dann 1789 noch 7 Supplementbände kamen) erschien. Sie verdrängte bald Voltaires deistischen Naturmechanismus aus den Pariser Salons. Buffon bezauberte nicht bloß durch seinen vortrefflichen Stil, sondern namentlich auch durch seine Art, die Natur nicht vom Standpunkt des Spezialforschers, sondern als einen großen Organismus anzusehen. Er leitete alle Lebewesen von organischen

Molekülen ab, ist also gewissermaßen ein Vorläufer der modernen Zellentheorie. Gebrauchte er auch, als Direktor des Kgl. Botanischen Gartens, die Vorsicht, sich des Wortes „Schöpfer" zu bedienen, wo er an sich lieber „Naturkraft" gesagt hätte, so dachte er in seinem Inneren wohl kaum sehr verschieden von dem eigentlichen Wortführer des französischen Materialismus, der ihn vielleicht auch schon beeinflußt hat:

b) Dem Arzte und Philosophen La Mettrie (1709 bis 1751), aus St. Malo in der Bretagne, der, anfänglich zum Theologen bestimmt, bald zur Medizin überging und Schüler des berühmten, spinozistisch gesinnten Arztes Boerhaave in Leyden gewesen war. Durch die in seiner *Naturgeschichte der Seele* (1745) offen ausgesprochene Überzeugung von der Körperlichkeit der Seele verscherzte La Mettrie sich seine Stellung als Militärarzt; er flüchtete nach Holland. Das Ärgernis, welches er durch seine neue Schrift *L'homme machine* (1747, deutsch in der *Philos. Bibl.* von *A. Ritter*) erregte, vertrieb ihn auch von dort. Er fand eine Zuflucht bei dem freidenkerischen Preußenkönig, der ihn 1748 zu seinem Vorleser und zum Mitgliede der Akademie ernannte. In Potsdam verfaßte er seinen *L'homme plante*, den moralphilosophischen *Discours sur le bonheur* und sein *Système d'Epicure.* Er starb bereits 1751, plötzlich, wie es heißt, infolge einer Unmäßigkeit, wahrscheinlich aber durch falsche medizinische Selbstbehandlung; von Friedrich II. wurde er durch eine Lobrede (*Eloge de L.* 1752) geehrt. Sein konsequenter Materialismus wie seine „epikureischen" Schriften haben ihn frühe in, wie es scheint, unverschuldeten üblen Ruf gebracht; sodaß schon seine materialistischen Gesinnungsgenossen ihn, den Extremsten, von sich abzuschütteln suchten. Eine gerechtere Würdigung hat zuerst *F. A. Lange* in seiner *Gesch. d. Mater.* S. 270—303 angebahnt; vergl. auch den Vortrag von *Du Bois-Reymond* 1875 und die zusammenfassende neueste Monographie von *Poritzky, La Mettrie. Sein Leben und seine Werke.* Berlin 1900.

Durch Selbstbeobachtung während eines hitzigen Fiebers kam La Mettrie auf die Gedanken, daß unser gesamtes Denken gänzlich von unserer körperlichen Organisation abhänge. Eine körperlose Seele ist nicht zu begreifen. Von den gewöhnlichen scholastischen und kartesianischen Schulbegriffen ausgehend — Descartes

selber hatte ja bezüglich der Tiere den biologischen Mechanismus anerkannt! —, führt die *Naturgeschichte der Seele* ganz allmählich zum Materialismus, der nur die Konsequenz des Cartesianismus sei. Auf die Sinnenempfindungen muß man zurückgehen, wenn man die Wahrheit erkennen will: keine Sinne, keine Ideen; je weniger Sinne, um so weniger Ideen. Dächte man sich einen Menschen von seiner ersten Jugend an in einem dunklen Keller ohne Gesellschaft mit anderen aufgewachsen, so würde er den Zustand völliger geistiger Leere repräsentieren: ein Gedanke, dem wir schon bei dem Kirchenvater Arnobius — I, § 53, 6 — begegnet sind und bei Condillac wieder begegnen werden. Die Empfindung haftet am Stoffe. Der Mensch ist eine Maschine, wie die gleichnamige zweite Hauptschrift offen ausspricht, das Denken eine Funktion des Körpers und zwar des Gehirns. Andererseits dehnt La Mettrie die Fähigkeit des Empfindens auf alles Lebendige aus (vgl. namentlich *L'homme plante*). Der Mensch nimmt unter diesen Lebewesen die höchste Stelle ein und besitzt „Geist", weil er die meisten Bedürfnisse hat. Die Hoheit seines Geistes beruht nicht auf dessen vermeinter Körperlosigkeit, sondern auf seinem Umfange und seiner Klarheit, diese aber auf der Feinheit seiner Gehirnwindungen; er braucht nicht darüber zu erröten, daß er aus dem Schlamme geboren ist. Das Prinzip des Lebens steckt in den kleinsten Fasern des Körpers, nicht aber in einer rätselhaften „Seele".

Diesem theoretischen Untergrund entspricht unseres Materialisten völlig sensualistische Ethik. Wir sind nicht alle geschaffen, um gelehrt, wohl aber, um glücklich zu sein. Das Glück aber sieht La Mettrie allein in der Lust, die jedoch ihrem Werte nach sehr verschieden sein kann, je nachdem sie grob oder fein, kurz oder dauernd ist. Prinzipiell freilich sind auch die geistigen Genüsse nur ein Spezialfall der allgemeinen sinnlichen Lust. Aber derjenige, den seine Begriffe von Tugend und Ehre reizen, seine Kräfte in den Dienst des Gemeinwohls zu stellen, genießt ein höheres Glück als der, bei welchem die privaten Interessen die öffentlichen überwiegen. Durch Wohltun und Sympathie erhöht man sein eigenes Lustgefühl. Reue und Gewissensbisse sind unnütz, ja verwerflich, weil sie die Summe der Unlust in der Welt vermehren. Der Verbrecher ist als Kranker zu

betrachten (La Mettrie also Vorläufer Lombrosos u. a.); an die Stelle der Theologen und Juristen sollen Ärzte treten. Über jenseitige Dinge machte La Mettrie sich wenig Skrupel. Nur durch Beobachtung und Erfahrung, nicht durch apriorische Konstruktionen lernen wir Welt und Menschen kennen. Indessen gibt er an einer Stelle die Möglichkeit einer Existenz nach dem Tode zu, da ja auch die Raupe nicht wisse, daß ein Schmetterling aus ihr werden soll. Ebenso mag ein Gott existieren; aber es ist Torheit, sich um ein solches rein theoretisches Prinzip zu kümmern. Als Atheist lebt man am glücklichsten.

c) Mit La Mettrie schritten die meisten französischen Naturalisten, nur weniger offen als er, zum Materialismus fort, indem sie das Geistige aus dem Materiellen, das Organische aus dem Anorganischen abzuleiten suchten. Den umgekehrten Weg schlägt Robinet (1735—1820) ein, der in seinem Hauptwerke *De la nature* (1761) alles auf das Organische zurückleitet, also einen universalen Vitalismus annimmt. Durch Leibniz' Monadenlehre beeinflußt, lehrt er Empfindungsfähigkeit der kleinsten Stoffteilchen und nimmt, wie dieser, in einem zweiten Werke (1767) eine kontinuierliche Stufenreihe aller Wesen an, teilt aber nicht seine theologische Stellung, ist vielmehr eher Pantheist. Die Gesamtsumme aller Kräfte des Universums bleibt die gleiche, das Mehr an der einen Stelle gleicht sich durch ein Minder an der anderen aus; das bezieht sich auch auf Lust und Schmerz. Seine Lehre von der Erzeugung der Wesen (einschließlich der Sterne, Metalle u. s. w.!) ist der Buffons ähnlich. Dem moralischen Sinn, den er mit Hutcheson und Hume annimmt, entsprechen besondere Gehirnfibern! Die unbekannte Weltursache, die wir Gott nennen, ist in Wahrheit unerkennbar; alle ihm beigelegten Prädikate sind Anthropomorphismen. Robinets Werke erregten zwar anfänglich Aufsehen, drangen aber auf die Dauer nicht durch, vielleicht wegen ihres Mangels an Esprit und wegen der Kompliziertheit seiner eigenartigen Lehre. Weit besser gelang dies dem Sensualismus Condillacs.

2. Sensualismus.

a) Condillac (1715—80). Condillac, genauer Abbé Bonnot de Condillac, war mehr ein friedlicher Gelehrter als ein streitbarer Kämpe der Aufklärung. Er widmete sich schon früh dem geistlichen Stande, leitete 1758—1768 die Erziehung eines Prinzen von Parma und verlebte die

letzten zwölf Jahre seines Lebens in stiller Ruhe auf seinem Landgute. Er ist der am meisten philosophisch Beanlagte von den französischen Aufklärern. In seinen beiden ersten Schriften: *Ueber den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse* (1746) und *Traktat von den Systemen* (1749, gegen Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz gerichtet), ist er noch reiner Lockeaner. In seinem Hauptwerke dagegen, der *Abhandlung von den Empfindungen* (1754), schreitet er über Locke hinaus zur Begründung des reinen Sensualismus fort, indem er als einzige Erkenntnisquelle die Empfindung (sinnliche Wahrnehmung) gelten läßt.

Alle Bewußtseinstätigkeit hat sich aus der sinnlichen Wahrnehmung entwickelt, ist umgeformtes Empfinden. So besteht Aufmerksamkeit in der Hingabe an eine Empfindung, Erinnerung in deren Nachwirkung. Vergleichen und Urteilen ist nichts anderes als: zwei Empfindungen zu gleicher Zeit haben und auf sie achten; das bloße Nebeneinandersein beider bringt von selbst die Empfindung des Verhältnisses oder der Beziehung mit sich. Abstrahieren heißt: eine Empfindung aus den anderen absondern. Die allmähliche Entstehung und Entwickelung der Sinnesempfindungen macht Condillac an dem fingierten Beispiel einer menschlichen Statue klar, an der die einzelnen Sinne nacheinander erwachen: zuerst der niedrigste, der Geruchssinn, zuletzt der höchste, der Tastsinn, welcher zuerst die Vorstellung einer Außenwelt in uns hervorruft. — Ganz analog wird auch die Ethik auf eine Empfindung, nämlich das Gefühl der Lust und Unlust, aufgebaut, aus dem nacheinander das Bedürfnis, das Verlangen, die Leidenschaften, das Wollen entstehen. Gut und schön nennen wir das, was uns Lust gewährt. — Das Abstrahieren geschieht mit Hilfe von Zeichen, deren Theorie erst die letzten Schriften Condillacs (*Die Logik* 1780, *Die Sprache der Calcüle* 1795) ausbauen. Alle Wahrheiten betreffen die Verhältnisse zwischen den Ideen, insbesondere die Gleichheitsbeziehungen zwischen ihnen. Die Dekomposition der Erscheinungen und Kombination von Ideen erfolgt vermittelst der Sprache, deren Dialekte die Gebärden-, Laut-, Ziffern-, Buchstabensprache und Infinitesimalrechnung, deren Grammatik die Logik ist.

Seiner sensualistischen Erkenntnislehre zum Trotz,

hält sich Condillac persönlich doch von gewisssen spiritualistischen Anwandlungen nicht frei. Nicht nur, daß er als guter Katholik die Zeit vor dem Sündenfalle und nach unserem Tode von seiner Theorie ausnimmt und Gott als unseren Gesetzgeber sowie die Geltung des Sittengesetzes anerkennt; er hält auch an einer gewissen Einfachheit der Seele, im Gegensatz zu der teilbaren Materie, fest. Die Empfindung ist von der Ausdehnung prinzipiell verschieden, und, obwohl das Ich nur aus der Summe der Empfindungen besteht, so setzt doch die Einheit unseres Bewußtseins ein, allerdings gänzlich unerkennbares, Substrat voraus.

b) Fortsetzer Condillacs: die Ideologen. Condillacs klare und verständliche, vielfach anregende Analyse des menschlichen Geistes erwarb sich viele Anhänger. Der philosophische Trieb, von den Systemen der Metaphysik abgestoßen, warf sich mit Eifer auf das bessere Ausbeute versprechende Feld der psychologischen Zergliederung oder, wie man seit Destutt de Tracy (S. 184) sagte, der Ideologie. So wurde Condillacs Philosophie in den Zeiten der Revolution und des ersten Kaiserreiches die herrschende in Frankreich, und die Bezeichnung als ‚Ideologe' die gewöhnliche für einen Philosophen. Ja, neuerdings (1885) hat man sie sogar in den philosophischen Unterricht der höheren Lehranstalten aufgenommen. Metaphysisch an sich verschiedenen Richtungen Raum lassend, wurde Condillacs Sensualismus von seinen Nachfolgern nach entgegengesetzten Seiten hin weiter ausgebildet.

Nach der spiritualistischen Seite durch den Schweizer Bonnet (1720—1793), der in seinem *Essai de psychologie* (1755) zwar mit Condillac das geistige Leben aus den Empfindungen ableitet und mit Hartley und Priestley die psychologische Bedingtheit der Seele betont, die sich erst allmählich zur vernünftigen Persönlichkeit heranbildet, aber stärker als Condillac die Selbständigkeit der Seele und die Einheit des Bewußtseins hervorhebt, für die jene sinnlichen Reize nur die Gelegenheitsursachen ihrer Betätigung sind. Bonnet hat durch Tetens (s. § 39) auch auf die deutsche Philosophie Einfluß geübt. Seine Hypothese eines ätherischen Seelenleibes, durch die er seinen Unsterblichkeitsglauben zu stützen suchte, fand bei seinem phantastischen Landsmanne Lavater Anklang.

Nach der materialistischen Seite wurde dagegen die „Ideologie“ Condillacs umgebildet von Cabanis (1757 bis 1808), dem Freunde Mirabeaus, Reorganisator der medizinischen Schulen Frankreichs und Vater der materialistischen Physiologie. Sein Hauptwerk (1799) behandelt die „Beziehungen der Physik und der Moral des Menschen.“ Moral, Psychologie (d. h. Zergliederung der Ideen) und Physiologie sind ihm nur drei Zweige einer und derselben Wissenschaft, derjenigen ‚vom Menschen‘ (also Anthropologie). Die „Seele“ ist eine Fähigkeit, kein Wesen. Ihre und des sogenannten „Geistes“ Tätigkeiten bestehen in Bewegungen und Empfindungen der Gehirnnerven; die Gedanken sind die Absonderungen des Gehirns! Übrigens hält Cabanis, trotz dieses weit vorgeschrittenen Materialismus, die Erkenntnis der „ersten Ursachen“ für unmöglich und huldigt einer Art Pantheismus; die göttliche Ordnung besteht in dem Gesetz der Materie.

In ähnlichem Gleise bewegt sich der freisinnige Graf Destutt de Tracy (1754—1836), der seine *Eléments d'idéologie* (1801—05) Cabanis widmet. Auch ihm geht das Denken und Wollen aus den Empfindungen der Nerven hervor. Er hat die von jenem nur angedeutete „Naturwissenschaft des Geistes“ vollständig durchzuführen gesucht, ist indessen nicht zu Ende damit gekommen. Nur der erste Teil seines Systems, behandelnd die Geschichte unserer Erkenntnismittel und zwar die Lehre von der Bildung (Ideologie), dem Ausdruck (Grammatik) und der Verbindung (Logik) unserer Ideen, ist vollendet. Den zweiten Teil: die Anwendung der Erkenntnismittel auf unseren Willen (Ökonomie, Moral, Politik), hat er nur begonnen, den dritten, die Anwendung derselben auf die Außenwelt (Physik, Geometrie, Calcül) gar nicht mehr in Angriff genommen.

Auch auf die französische Ästhetik dehnte der Sensualismus seinen Einfluß aus. Bereits Dubos (1670 bis 1743) hatte einen besonderen ästhetischen (sechsten) Sinn angenommen, und Batteux (1713—1780) sah rein empiristisch das Wesen der Kunst in der bloßen Nachahmung der schönen Natur.

In der Ethik ist die bedeutendste sensualistische Erscheinung Helvetius' Buch *De l'esprit,* das wir jedoch besser im Zusammenhang mit den Männern der Encyklopädie behandeln.

§ 35. Die Encyklopädisten.

Im Jahre 1750 erschien der Prospekt einer *Encyklopädie der Wissenschaften, Künste und Gewerbe,* zu der sich eine Gesellschaft französischer Gelehrter vereinigt habe. Als Herausgeber zeichneten Diderot und d'Alembert. Fast alle geistigen Koryphäen Frankreichs hatten ihre Mitarbeiterschaft zugesagt: Montesquieu und Voltaire, Quesnay und Turgot, Holbach, Grimm und Rousseau. Bereits die 1. Auflage gewann 4250 Subskribenten. Vergeblich verboten, dann wieder freigegeben, aufs neue verboten und doch weiter erschienen, wuchs das Riesenwerk allmählich auf 35 Bände (der Schluß, zwei Registerbände, erschien 1780). Die *Encyklopädie* wurde in Wahrheit das Reallexikon der Aufklärung in Europa und verbreitete weit über die Grenzen ihres Entstehungslandes hinaus, neben einer Menge nützlicher Kenntnisse, die freigeistige Weltanschauung; indem sie in vorsichtiger, zuweilen raffiniert schlauer Form, das Kühnste zu sagen wußte, untergrub sie in wirksamster Weise die alten Autoritäten, vor allem die kirchliche.

1. Eine wissenschaftliche Einführung in die Encyklopädie schrieb, nach dem Vorbild Bacos, der bedeutende Mathematiker d'Alembert (1717—73), eine liebenswürdige und bescheidene Gelehrtennatur (er lehnte schmeichelhafte Berufungen Friedrichs des Großen und Katharinas von Rußland ab), aber als philosophischer Schriftsteller ebenso zaghaft, wie in seinem Charakter, weshalb er sich denn auch später von der Encyklopädie zurückzog. Über einen sanften Skeptizismus kam er nicht hinaus. Als er 1759, auf Friedrichs II. Veranlassung, einen Essay über *Die Elemente der Philosophie* schrieb, der eine streng sensualistische Logik enthielt, wagte er gleichwohl darin nicht offen gegen den Offenbarungsglauben zu polemisieren, während er sich in vertraulichen Briefen als völlig resignierten Skeptiker gibt. Abgesehen von der exakten Mathematik, kann man nach d'Alembert fast über alles alles sagen, was man will. Seine anregenden, wenn auch nicht tiefen, auf der Basis des wohlverstandenen Interesses ruhenden moralischen Erörterungen haben Friedrich II. Anlaß zu einer Abhandlung *Ueber die Eigenliebe als Prinzip der Moral betrachtet* gegeben. (Näheres s. bei *Franz Vorländer* a. a. O. S. 618—628.)

2. Weit entschiedener als der vorsichtige d'Alembert war der zweite Herausgeber, die eigentliche Seele des ganzen Unternehmens, Denis Diderot (1713—84). Ein vielseitiger Kopf, der auch auf dem Gebiete des Dramas und des Romans von Bedeutung ist, stellt er in seiner persönlichen philosophischen Entwicklung zugleich die der französischen Aufklärungsphilosophie im ganzen dar. Ausgehend von Locke und namentlich Shaftesbury, tritt er zuerst (1745) als Theist, sehr bald aber, von Bayle beeinflußt, als skeptischer Deist auf, um einige Zeit darauf in seinen *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754) zu einem pantheistischen oder, wenn man will, atheistischen Materialismus in der Art Buffons überzugehen, bei dem er verharrte. Deutlicher als in den zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Abhandlungen lernt man Diderots Innerstes in seinem Briefwechsel und anderen erst 1830/31 veröffentlichten Ineditis kennen, unter denen besonders die *Unterhaltungen mit d'Alembert* (Diderot liebt die Dialogform) und der *Traum d'Alemberts* (1769) zu nennen sind. Seine sämtlichen Werke sind zuletzt 1875 ff. in 20 Bänden (Paris) herausgegeben worden; vgl. auch die gute Monographie von *K. Rosenkranz, Diderots Leben und Werke,* Leipzig 1868.

Während Diderot in seiner skeptischen Periode noch ausgerufen hatte: „O Gott, ich weiß nicht, ob du bist, aber ich will in meinen Gesinnungen und Taten so verfahren, als ob du mich denken und handeln sähest," erklärt er später: Es gibt nur ein einziges großes Individuum, das Weltall. Das Gehirn, ja die ganze Welt ist ein sich selbst spielendes Klavier. Die Natur bedarf keines persönlichen Gottes, ebensowenig wie der Mensch einer anderen Unsterblichkeit als des Fortlebens im Nachruhm. Er verwahrt sich indessen gegen eine bloß mechanische oder atomistische Auffassung der Natur. Er setzt der passiven unorganischen eine aktive, organische Natur entgegen, wie z. B. der Organismus die Nahrung in Blut und Nerven umsetzt, und auch „der Stein fühlt". Das Bewußtsein freilich, gesteht er einmal zu, läßt sich als bloßes Aggregat empfindungsfähiger Stoffpartikel nicht erklären.

Auch in seinen ethischen Ansichten ist ein Schwanken bemerkbar. Anfangs verteidigt er lebhaft die Existenz eines besonderen moralischen Sinnes; später setzt er ihn aus einer unendlichen Menge kleiner Er-

fahrungen zusammen, deren wir uns nur nicht immer bewußt sind. Aber seine ursprüngliche Tugendbegeisterung tritt doch immer wieder hervor; er kämpft gegen Helvetius und La Mettrie. Die geschichtlichen Zusammenhänge versteht auch dieser Aufklärer nicht; er hält die verderblichen politisch-sozialen Zustände seiner Zeit für das Machwerk herrschsüchtiger Schurken; man brauche dem Menschen nur seine ursprüngliche Freiheit wiederzugeben. „Wollt ihr, daß der Mensch frei und glücklich sei, so mischt euch nicht in seine Geschäfte!" Der religiöse Glaube ist ihm eine Quelle verderblicher Wirkungen; die Übel in der Welt zeugen gegen das Dasein eines gütigen Gottes. Es gibt nirgends absolute Normen. — Auch die Kunst (*Essai de peinture* 1765, übersetzt mit Anmerkungen von Goethe) soll nur das Wirkliche darstellen. Der Bucklige ist für die Natur in seiner Art ebenso vollkommen, wie die medizeische Venus. Das Schöne wird von ihm den Naturformen untergeordnet und büßt damit seine Selbständigkeit ein.

Trotzdem Diderot, durch seine Persönlichkeit fast noch mehr als durch seine Schriften, in seinem engeren Kreise sehr einflußreich war, hat er doch weder eigenartige philosophische Gedanken geäußert noch auf seine Zeit im großen nachhaltig eingewirkt. Die Revolution führte die Asche Voltaires und Rousseaus, nicht die seinige, in das Pantheon über. Während Diderot im Grunde doch ein begeisterter Idealist blieb, den nur die Zeitströmung in das Lager des Materialismus getrieben hatte, sind die eigentlichen konsequenten Vertreter des letzteren zwei eingewanderte Deutsche: Grimm und Holbach.

3. Das systematische Hauptwerk des französischen Materialismus im 18. Jahrhundert ist das *Système de la nature* (1770), das auf seinem Titelblatte den Nebentitel *Gesetze der natürlichen und der moralischen Welt* trug und als Verfasser den 1760 gestorbenen Mirabaud nannte. Erst zwei Jahrzehnte später fand sich, daß als der wahre Verfasser der früh aus der Pfalz nach Frankreich ausgewanderte deutsche Baron Dietrich von Holbach (1723—89) zu gelten habe. Dieser hatte sich, nachdem er anfangs vor allem chemische Studien getrieben und auf dies Gebiet bezügliche Artikel für die Encyklopädie geschrieben, unter Diderots Einfluß der Philosophie zugewandt und sein gastliches Haus zu Paris, wie des-

gleichen seinen Landsitz, zum Sammelpunkt eines Kreises von Freigeistern gemacht, von denen Diderot, Grimm und der Mathematiker Lagrange an einigen Abschnitten des *Système* mitgearbeitet zu haben scheinen. Holbach selbst wird als eine bescheidene, edle und warmherzige Natur geschildert.

Die Bedeutung seines häufig als *Bibel des Materialismus* bezeichneten und in der Tat dogmatisch gehaltenen Buches liegt nicht sowohl in der Entfaltung neuer, fruchtbarer Gedanken, als in der systematischen Konsequenz und ehrlichen Energie, mit der hier der Kampf gegen allen Spiritualismus und Dualismus geführt wird: nach deutscher Art ernst und wuchtig, aber auch lehrhaft und trocken, ohne den französischen Esprit. Holbach will, gleich Epikur und Lukrez, die Menschen von der Furcht vor dem Übersinnlichen befreien und zur Natur zurückführen. Es existiert in Wahrheit nichts als die ewige, durch sich selbst bestehende Materie und ihre Bewegung; alles stammt aus ihr und kehrt zu ihr zurück. Übersinnliche, übernatürliche Wesen sind bloße Geschöpfe unserer Einbildungskraft. Die Natur steht unter den ewig unverbrüchlichen Gesetzen streng mechanischer Notwendigkeit. Alles in ihr ist in beständiger Bewegung und Entwickelung, Ruhe und Stillstand nur scheinbar. Die sogenannten toten und lebendigen Kräfte, die Diderot noch unterschieden hatte, sind von derselben Art; es findet ein fortwährender Kreislauf und Austausch (Anziehung und Abstoßung) zwischen ihnen statt, von dem Sonnensystem bis zu den kleinsten Teilchen. Ordnung und Unordnung, Zwecke und Werte sind Dinge, die wir erst in die Natur hineintragen; sie handelt nach ihren eigenen, notwendigen, jeden Zufall ausschließenden Gesetzen: eine, wenn auch unkritische, so doch in sich festgeschlossene Weltanschauung, gegen die Voltaire vergeblich mit seinen gefühlsmäßigen Argumenten ankämpfte. Descartes, Malebranche und Leibniz werden von Holbach ziemlich geringschätzig behandelt. Weil er ihren metaphysischen Trieb nicht versteht, so erblickt er in ihren Hypothesen nur theologische Vorurteile. Am schwersten, meint er bezeichnenderweise, sei Berkeley zu bekämpfen.

Auch der Mensch steht durchaus unter den Naturgesetzen der Materie, seine „Seele" ist abhängig von den Gehirnnerven. Keine Willensfreiheit, keine Unsterblich-

keit. Der Tod ist nur ein Übergang in eine andere Daseinsform. Auch die Ethik ruht auf physiologischem Grunde: was in der Physik Trägheit, Anziehung, Abstoßung, ist in der Moral Selbstliebe, Liebe, Haß. Ihr Zweck und einziges Motiv ist die Erlangung dauernder Glückseligkeit, ihr letztes Kriterium der praktische Nutzen und das „wohlverstandene" Interesse. Indessen erheben sich auf diesem materialistischen Fundamente manche ganz idealistische Sätze. Nachdrücklicher als viele seiner Gesinnungsgenossen, hebt Holbach die Wichtigkeit der sozialen Tugenden hervor. Der wahre Wert der menschlichen Handlungen bestimmt sich nach dem Grade, in welchem sie die Zwecke der Gesellschaft fördern oder hemmen. Zum wahren Glück gehört nicht bloß die Liebe und der Beifall der Mitmenschen, sondern auch die Selbstachtung und das Bewußtsein, für die anderen gewirkt zu haben, ferner Arbeit und Bedürfnislosigkeit. Die Regierung hat ihre Gewalt nur von der Gesellschaft und ist zu deren Wohl erwählt. Statt dessen treibt die heutige, entartete Gesellschaft durch ihre Einrichtungen die Menschen selbst in Laster und Verbrechen hinein. Übrigens straft die Natur selbst schon die Wollüstigen, Habsüchtigen, Despoten u. s. w.

Die größte Feindin dieser natürlichen Moral ist die Religion, gegen die der zweite Teil des Werkes seine scharfen Pfeile sendet. Sie entfremdet die Menschen der Natur und dem wirklichen Leben, sie trennt sie, anstatt sie zu einigen. Das Glück der Menschheit hängt am Atheismus. Schwerlich hat sich vor Holbach jemand — selbst Lukrez, Hobbes und La Mettrie nicht ausgenommen — so unumwunden als Atheisten bekannt, wie er: er verdarb es dadurch auch mit den Deisten, wie Voltaire, und den Pantheisten. Uns, die 100 Jahre nach Kant Lebenden, ermüdet die Weitschweifigkeit, mit der Holbach gegen den ontologischen und kosmologischen Gottes„beweis" zu Felde ziehen zu müssen glaubt. Obwohl er den Hang des Menschen zum Geheimnisvollen und Wunderbaren als fast unüberwindlich anerkennt, schiebt er doch ein andermal alles den Erfindungen der Priester in die Schuhe. Für das innerste Wesen des Christentums fehlt ihm, wie fast allen französischen Aufklärern, das Verständnis. — Holbach verschließt sich nun freilich der Einsicht nicht, daß seine Ideen heftigem Widerstand begegnen werden. Er will zwar

keineswegs, wie manche andere, der „Masse“ die Religion als Surrogat für die Philosophie überlassen, aber er fürchtet, es werde ihr noch auf lange an Zeit und Neigung zu den ernsten Studien fehlen, welche die Sache erfordere. Allein er hofft auf die Zukunft. Es gibt nur eine Wahrheit, und Wahrheit kann niemals schaden; deshalb muß sie allen verkündet werden. Den (wahrscheinlich von Diderot herrührenden) Schluß des *Système* bildet ein feuriger Appell der als Person dargestellten Natur an die Menschheit. Die Natur und ihre drei Töchter: Tugend, Vernunft und Wahrheit sollen für immer unsere einzigen Gottheiten sein!

Daß Geistlichkeit und Parlament gegen das aufrührerische Buch einschritten, war selbstverständlich. Aber diesmal stand auch die öffentliche Meinung, mit ihrem Wortführer Voltaire an der Spitze, auf der Gegenseite; auch ein von Holbach verfaßter populärer Auszug (1772) vermochte ebensowenig wie ein solcher von Helvetius (1774) hieran etwas zu ändern. Selbst so freie Geister wie Friedrich der Große, d'Alembert und der Italiener Galiani lehnten das Buch ab; und welchen Eindruck es auf die deutsche Jugend der Sturm- und Drangperiode machte, zeigen die bekannten Worte aus Goethes „Wahrheit und Dichtung“: „Grau, cymmerisch, totenhaft.“ Zu seinen Anschauungen bekannte sich nur Diderot und sein engster Kreis, darunter der Deutsche

Melchior Grimm (1723—1807) aus Regensburg, der unter Gottsched in Leipzig studiert hatte, dann als junger Mann (1748) nach Paris gegangen war und seit 1753 die *Correspondance littéraire, philosophique et critique* übernommen hatte, d. h. die Abfassung eines alle vierzehn Tage an eine Anzahl deutscher und nordischer Höfe versandten handschriftlichen Berichtes über die neuesten Erzeugnisse der französischen Kunst und Literatur. Diese heute in 16 Bänden (*ed. Tourneux,* Paris 1878—82) vorliegende Korrespondenz war für das geistige Leben in Deutschland und Frankreich von nicht geringer Bedeutung. Grimm, eine kühle und diplomatische Natur, war seit 1776 russischer Staatsrat und Gesandter für Sachsen-Gotha in Paris. Bei dem Ausbruch der Revolution ging er nach Deutschland zurück, wo er 1807 in Gotha starb.

4. Als letzten der dem Kreise der Encyklopädisten nahe Stehenden nennen wir den eben bereits erwähnten

Helvetius (1715—1771), eine persönlich achtungswerte und menschenfreundliche, aber philosophisch keineswegs originale und der wissenschaftlichen Schärfe entbehrende Persönlichkeit. Sein Hauptwerk *De l'esprit* (1758) trug auch ihm Verfolgung seitens der Kirche und des Staates ein, sodaß er eine Zeitlang ins Ausland (zu Friedrich dem Großen) ging, gewann aber trotz der vielen Auflagen (wie es heißt, fünfzig!), die es erlebte, nicht einmal Diderots, Buffons und Rousseaus Beifall. Nach seinem Tode erschien aus seinem Nachlaß eine Neubearbeitung und Weiterführung desselben unter dem Titel: *De l'homme, de ses facultés et de son éducation* (1772). — Helvetius' Bedeutung für die Geschichte der Philosophie beruht darauf, daß er Condillacs Sensualismus, mehr als dieser, auf das ethische Gebiet anwendet und so eine materialistische Sittenlehre ausbildet, deren alleiniges Prinzip, die Selbstliebe, er auf Condillacs Ableitung alles geistigen Inhalts aus der Empfindung (Sensibilität) zu gründen sucht. Gut und böse sind nach ihm völlig relative Begriffe, der Egoismus die Norm aller Handlungen. Unter Erziehung versteht Helvetius die Gesamtheit aller auf die Menschen einwirkenden Einflüsse; deshalb ist der Zustand der öffentlichen Verhältnisse und die diesen bestimmende Gesetzgebung von großer Wichtigkeit. Da nur Interesse und Leidenschaft die Seele wahrhaft befruchten und in Erregung versetzen, so muß die Gesetzgebung dieselben auf das öffentliche Wohl (bien public) als einzige Richtschnur zu lenken wissen. Neben den natürlichen Gesetzen des Egoismus und der von der staatlichen Gesetzgebung gelenkten Sittlichkeit sind religiöse Gebote entweder überflüssig oder schädlich. Die wahre Religion, die Helvetius von der Zukunft erhofft, nährt keine Geheimnisse und ist mit der wahren Moral identisch.

Seine Schüler, St. Lambert (1717—1803) in seinem erst 1797 veröffentlichten *Catéchisme universel* und Volney (Graf Chasseboeuf, 1758—1820) in seinem „Katechismus des französischen Bürgers“ (1793), suchen das Prinzip der Selbstliebe weiter auszubauen und die Lehre des Meisters zu popularisieren. Sie ragen bereits in die Revolutionszeit hinein. Deren philosophischer Lehrer aber ist in erster Linie Jean Jacques Rousseau.

§ 36. Die Gefühlsphilosophie Rousseaus (1712—1778).

Morley, Rousseau, 2 Bände, London 1883. R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, 1890. Höffding, Rousseau und seine Philosophie, Stuttgart 1897 (Klassiker der Philosophie IV). Haymann, Rousseaus Sozialphilosophie, Leipzig 1898.

1. Rousseau ist kein Aufklärer, sondern ein Gegner der Aufklärung. Man hat zur Erklärung dieser Tatsache mit Recht auf seine Abstammung aus dem Volke und zwar aus dem demokratisch-protestantischen Genf hingewiesen. Allein das erschöpft die Sache nicht. Der Grundzug seines Lebens und seiner Philosophie ist vielmehr sein überschwengliches Gefühl. Gegenüber der Philosophie und dem Egoismus des Verstandes macht er die natürlichen und sittlichen Gefühle des Herzens, gegenüber dem Associationsmechanismus und psychologischen Atomismus der Materialisten und Sensualisten die Selbständigkeit der menschlichen Persönlichkeit geltend. Das geistige Leben vollzieht sich nicht bloß in uns, sondern wird auch durch uns bestimmt. Zu den Erkenntnisquellen gehört auch das Gefühl. Nach seinem eigenen Geständnis war Rousseau „langsam im Denken, lebhaft im Gefühl". Die philosophischen Konsequenzen dieses Standpunktes sind es, die wir im folgenden zu charakterisieren haben.

Im Jahre 1749 stellte die Akademie von Dijon die Preisaufgabe: ob die Erneuerung der Wissenschaften und Künste zur Veredlung oder zur Verderbnis der Sitten beigetragen habe? Diese Frage traf Rousseau, der, nach mancherlei Schicksalen, damals in Paris lebte und von den Encyklopädisten schon als einer der Ihrigen betrachtet wurde, wie ein Blitzstrahl. Er sah, wie er selbst berichtet, plötzlich eine ganz neue Welt vor sich: entgegen der Welt des Verstandes, der Äußerlichkeit, der Konvention die des Gefühls, der Innerlichkeit, der Persönlichkeit, der Natur. Die Bearbeitung (der *Discours sur les sciences et les arts)*, mit der Rousseau den Preis gewann, indem er die Frage durchaus in letzterem Sinne entschied, war zwar in der Begründung etwas schwach und unreif, aber sie wirkte durch die Glut der Begeisterung, die aus dem Verfasser redete, und machte ihn mit einem Schlage zum berühmten Mann.

Eine zweite von derselben Akademie fünf Jahre

später gestellte Preisaufgabe: „Welches ist der Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, und ist sie durch das Naturgesetz gerechtfertigt?“, reizte Rousseau aufs neue zur Bearbeitung. Hatte er in seiner ersten Abhandlung der falschen Bildung den Krieg erklärt, so stellt er jetzt den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen, die nur Herren und Knechte kennen, den ursprünglichen Naturzustand gegenüber. Daß es einen solchen gegeben, und daß in ihm vollkommene Gleichheit, unschuldige Selbstliebe und Mitleid mit den anderen geherrscht, ist für Rousseaus unhistorische Denkweise von vornherein feststehende Voraussetzung. Die Ungleichheit entsprang aus der Entstehung des Eigentums, das sich alsbald mit Gesetzlichkeit und Recht umgibt (Arme und Reiche), der Obrigkeit (Starke und Schwache) und der Willkür- und Gewaltherrschaft (Herren und Diener).

Aber der Naturzustand ist ein und für allemal für uns verloren. Es gilt also, wieder von vorne anzufangen, eine möglichst natürliche Gestaltung des menschlichen Lebens durch Erziehung und Staatseinrichtungen zu erreichen. Während die beiden *Discours* die bestehenden Zustände, das Frankreich Ludwigs XV., kritisch verneinen, enthalten die beiden im Jahre 1762 erschienenen philosophischen Hauptschriften Rousseaus den positiven Neubau. Der falschen Bildung, gegen die der erste Diskurs geeifert hatte, stellt der *Emile* die rechte Bildung und die wahre Religion, dem Staate der Ungleichheit und der Willkür, den die Abhandlung von 1754 bekämpfte, der *Contrat social* den rechten Staat gegenüber.

2. Erziehungs- und Religionslehre. Der *Emile,* in seiner äußeren Form bekanntlich halb Lehrbuch, halb Roman, enthält sowohl Rousseaus Erziehungs- wie seine religiösen Grundsätze. Der Mensch ist von Natur gut. Darum der natürlichen Entwickelung freie Bahn! Weder Autoritäts- noch Aufklärungszwang, sondern Entfaltung von innen heraus! Die Erziehung soll mehr negativ als positiv sein; sie soll die Natur walten lassen und die Künstelei fern halten, womit freilich die Kunstgriffe des höchst weisen Erziehers seines Emil nicht immer stimmen. Übe die körperlichen Organe und Sinne deines Zöglings, aber halte seine Seele möglichst lange müßig! Am liebsten würde Rousseau das Kind, über

dessen Psychologie er manche treffende Bemerkung macht, ganz der Erziehung der Natur und der Dinge überlassen, aber er sieht ein, daß die Kulturverhältnisse zu einer Erziehung durch Menschen nötigen. So begnügt er sich denn, seinen Emil und seine Sophie zu möglichst natürlichen, nach den Grundsätzen der Natur und Vernunft erzogenen Wesen werden zu lassen. Mit der Kirche stieß er freilich durch die Betonung der natürlichen Gutheit des Menschen und die Ablehnung früher religiöser Einwirkung auf die Kindesseele zusammen. Im übrigen war der Einfluß des Buches ein ungeheurer, er reicht noch bis in unsere Zeit. Manche Mängel, wie die untergeordnete intellektuelle Stellung der Frau und vor allem die Privaterziehung, lassen sich zum Teil durch die Zeitverhältnisse erklären, andere durch die im Vorigen geschilderte Eigenart des Philosophen.

Der Kern echter Bildung ist echte Religion. Daher enthält die pädagogische Hauptschrift Rousseaus zugleich auch sein religiöses Bekenntnis: das berühmte *Glaubensbekenntnis eines savoyischen Vikars.* Daß er es ihn auf einem Berge, im Angesichte der herrlichen Alpenwelt verkünden läßt, ist für Rousseau bezeichnend. Seine Religion ist eben vor allem Natur- und Gefühlsreligion, auf das unverdorbene natürliche Gefühl des Menschen sich gründend, ihr Gipfel stumme Bewunderung des Universums und zugleich innigste Entfaltung des Lebens- und Hingebungsdranges. Sie ist etwas von der Erkenntnis Grundverschiedenes: „Ich sehe Gott in seinen Werken, fühle ihn in mir und über mir, aber ich kann das Geheimnis seines Wesens nicht erkennen.“ — Anderseits streitet die natürliche Religion jedoch auch nicht gegen die Vernunft; vielmehr sucht Rousseau ihre Vernunftmäßigkeit gegen die Materialisten zu beweisen. Ihnen gegenüber weist er die Zusammenstellung des Menschen mit den Tieren ab, verteidigt er die Freiheit des Willens, die Geistigkeit und die auch von dem Gerechtigkeitssinne geforderte Unsterblichkeit der Seele. Woher stammen Bewegung, Zusammenhang, Seelenleben? Nur aus dem schaffenden Willen. Wenn auch die Empfindung rein passiv ist, die Wahrnehmung allein aus den Sinnen entspringt, so kann doch das Vergleichen und Urteilen nur aus uns selbst stammen. Es gibt zwei Prinzipien: Materie und Geist (Gott). Das ist zugleich das Wenige, was sich von

allgemein-philosophischen und erkenntnistheoretischen Betrachtungen bei Rousseau findet. Das letzte Kriterium ist freilich auch hier nicht die Vernunft, sondern das „innere“ Gefühl. — Die andere, wenn auch weniger stark hervortretende, Seite seiner natürlichen Religion ist gegen die Offenbarungsgläubigen gerichtet. Eine übermenschliche Offenbarung ist für uns nicht notwendig. Das wahre Christentum besteht in dem uns von Gott selbst unmittelbar eingepflanzten religiösen Gefühl; nicht auf geschriebenen Blättern, sondern in unserem Herzen müssen wir das Gesetz Gottes suchen. Rousseau verteidigte seine Lehre gegen die orthodoxen Angriffe in einem offenen Brief an den Erzbischof von Paris (1762) und gegen einen Genfer Staatsanwalt in den glänzenden *Lettres de la montagne* (Amsterdam 1764).

3. Staatslehre und Sozialphilosophie. Auch die Staatslehre wird von Rousseau auf ein Gefühl gegründet, das Gefühl der Freiheit und Gleichheit, das den „natürlichen“ Menschen beseelt. Die Ergänzung zu seinem zweiten Diskurs, der die Tatsache der Ungleichheit verkündet hatte, bildet der *Contrat social* (1762), der den neuen, auf dem Boden der liberté und égalité zu errichtenden Staat verkünden will.[1]) Wenn er zu diesem Zweck die Entstehung des Staates überhaupt aus dem „Gesellschaftsvertrag“ darlegt, so soll das nicht, wie man oft geglaubt hat, eine historische Entwickelung bedeuten, sondern einen idealen Maßstab. Man muß wissen, was sein soll, um richtig zu beurteilen, was ist. Durch den Gesellschaftsvertrag verzichtet der einzelne freiwillig auf seine ursprüngliche Freiheit zu Gunsten der Gesamtheit, deren Glied er ist. Rousseau verficht nicht mehr den Konstitutionalismus eines Locke und Montesquieu, sondern die demokratische Republik, nicht mehr die Trennung der Gewalten, sondern die Volkssouveränität. Freilich ist die reine Demokratie ein Ideal und nur annähernd, in kleinen Staaten (Rousseau mag an sein Genf gedacht haben), durchführbar. Je größer das Land, desto stärker wird die Centralgewalt sein müssen; für sehr große Staatsgebilde empfiehlt sich am besten die Konföderation (wie sie bald nachher von den

[1]) Neben dieser Hauptschrift kommt noch der für die Encyklopädie geschriebene Artikel *Economie politique* in Betracht, in dem eine mehr ethische Auffassung vorherrscht.

Vereinigten Freistaaten Nordamerikas praktisch durchgeführt ward). Während es nur eine einzige Staatsform, eben die der Souveränität des Volkes, das nie stirbt, geben kann, so können die Formen der Regierung wechseln. Die ausübende Gewalt kann nur in den Händen weniger, einer Art Wahlaristokratie, liegen; aber sie soll durch den direkt geäußerten Volkswillen kontrolliert werden. Dieser Gemeinwille (volonté générale), der Centralbegriff der Rousseauschen Sozialphilosophie, ist nicht identisch mit der Summe der nur ihr persönliches Interesse verfolgenden Einzelwillen (volonté de tous); denn er ist seiner Natur nach nicht auf Einzelgegenstände oder -personen (etwa einen Monarchen), sondern auf das Wohl des Ganzen gerichtet. Ein festes Kriterium desselben fehlt freilich, ebenso die Durchführung im einzelnen. Nur ist zu bemerken, daß Rousseau sich in der Anwendung weit zurückhaltender zeigt, als man nach seinem abstrakt-radikalen Prinzip erwarten sollte. Sein Gefühlsstandpunkt zeigt sich auch hier in der Bevorzugung des Landlebens vor dem Stadtleben, des Ackerbaus und des Handwerks vor dem Handel und der Industrie.

Schon aus diesem Grunde ist es nicht angebracht, ihn als Vorläufer des modernen Sozialismus zu betrachten. In der Richtung des letzteren geht höchstens sein Kampf gegen eine immer mehr sich steigernde Arbeitsteilung, die den wirtschaftlich Schwächeren vom Willen des Stärkeren abhängig macht. Die persönliche Abhängigkeit des Menschen vom Menschen will Rousseau in eine rein gesetzliche verwandeln. Von einer Aufhebung des Privateigentums ist keine Rede. Im Gegenteil, wie sein „Staatsbürger" (citoyen) durch den Gesellschaftsvertrag statt der natürlichen die bürgerliche Freiheit eintauscht, so erhält er durch ebendenselben statt des unbeschränkten Rechtes auf alles das „Eigentumsrecht von allem, was er besitzt."

Überhaupt zeigt sich bei Rousseau ein Schwanken zwischen Individualismus und Staatsomnipotenz. Der citoyen wird gezwungen, frei zu sein! Daß Rousseaus Freiheitsstaat im letzten Grunde doch despotisch ist, zeigt die den Schluß des *Contrat social* bildende Forderung einer Staatsreligion, die aus vier Artikeln besteht: 1. Dasein Gottes, 2. Vergeltung nach dem Tode, 3. Heiligkeit der Staatsverfassung und der Gesetze, und 4. Aus-

schließung der — Intoleranz, während zu dieser Staatsreligion doch jeder Bürger bei Strafe der Verbannung verpflichtet sein soll!

§ 37. Nachwirkungen Rousseaus in Frankreich: Die Physiokraten. Condorcet. Anfänge des Sozialismus.

Anfangs schien Rousseau nicht durchzudringen. Von den herrschenden Gewalten in Staat und Kirche wurde er angegriffen und verfolgt, anderseits von den Encyklopädisten als ein Abtrünniger betrachtet: Voltaire hat ihn als einen Erznarren bezeichnet, Diderot ihn den „großen Sophisten" genannt. Aber nicht lange — und er schlug durch, weit unmittelbarer und gewaltiger als seine Gegner. Weniger das, *was* er sagte, — man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß seine Erziehungslehre manches von Locke, seine Staatslehre vieles von Althus, Hobbes, Sidney, Pufendorf entlehnt hat — als, *wie* er es sagte, die Glut seines Gefühls, die leidenschaftliche Beredsamkeit des Herzens war es, die die Gemüter hinriß. Rousseaus Einfluß auf seine Zeitgenossen ist, und zwar weit über die Grenzen Frankreichs hinaus, ein ungeheuerer gewesen. Sein ungestümes Drängen nach *Natürlichkeit* hat auf den mannigfachsten Gebieten des Lebens (Erziehung, Religion, Staat, Kunst) segensreich gewirkt, freilich auf unklare Gemüter vielfach auch verderblich. Nicht bloß die deutsche Sturm- und Drangperiode steht unter seinem Einfluß — der junge Schiller war nur einer von vielen —, sondern auch so bedächtige Denker wie Kant vermochten sich demselben nicht zu entziehen. Auf die Geschichtsphilosophie eines Herder und Fichte hat er nicht unwesentlich eingewirkt, die neuen Erziehungsgedanken (Pestalozzi, Basedow u. a.) gehen zum Teil auf ihn zurück. Vor allem aber ist Rousseau, obwohl er persönlich sich gegen jeden gewaltsamen Umsturz der bestehenden Ordnung ausgesprochen hatte, zum Philosophen der französischen Revolution geworden. Ihre Schlagworte: Liberté! égalité! fraternité! sind Rousseauschen Gepräges, die Verfassung von 1793, welche die konstitutionellen Ideen von 1791 überwand, ist von Robespierre nach dem Muster des Contrat social entworfen worden. Doch wir haben hier nur einen kurzen Blick auf die von Rousseauschen Gedanken beeinflußten französischen Philosophen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu werfen. Dahin gehören:

1) die sogenannten **Physiokraten**, Männer, die, von gleicher Naturschwärmerei wie Rousseau erfüllt, auf nationalökonomischem Gebiete, gegenüber dem ausgelebten und künstlichen Merkantilsystem, die „Herrschaft der Natur" vertreten, d. h. auf dem Gebiete des Handels volles Gehenlassen (laissez aller, laissez passer), daneben ausgedehnte staatliche Fürsorge für die Landwirtschaft verlangen, da die Erzeugnisse des heimischen Bodens die Quelle alles nationalen Reichtums seien. Gehören ihre Theorien auch mehr der Geschichte der Nationalökonomie an, wo sie von denjenigen Adam Smiths (§ 31) bald absorbiert und umgestaltet wurden, so haben doch ihre Häupter, Quesnay und Turgot, beide edle, sittenreine Männer in einer verderbten Zeit, die physiokratische Lehre auch philosophisch zu begründen versucht. Insbesondere **Turgot** hat in seiner Jugend mehrere moralphilosophische Abhandlungen verfaßt, die freilich mehr schöne Gedanken äußern als philosophische Durchbildung verraten.

2) Nach anderer Richtung hat **Condorcet** (1743—94) neben Condillacschen Rousseausche Ideen weitergebildet. Mathematisch geschult, dann Nationalökonom und Politiker, beteiligte sich Condorcet mit Feuereifer an der französischen Revolution, mit der er das Zeitalter der **Vernunftherrschaft** hereinbrechen sah. Als Girondist von den Jakobinern verfolgt, schrieb er in einem Versteck in den letzten neun Monaten vor seinem Tode (ohne alle bibliothekarischen Hilfsmittel) die glänzende *Skizze eines historischen Gemäldes der Fortschritte des menschlichen Geistes.* Der Mensch, von Natur gut, ist unendlicher Vervollkommnung fähig. Die Moral hat nur die Aufgabe, ihn über seine wahren Interessen aufzuklären, ihm sein wahres Glück zu zeigen, das in dem Waltenlassen seiner Vernunft liegt. Das höchste Gut besteht nicht in der Vollkommenheit des einzelnen, sondern in dem sittlichen Fortschritt des ganzen Menschengeschlechtes. Die natürlichen Ungleichheiten des Talents und des Besitzes können durch angemessene Gesetze und Einrichtungen, vor allem eine gründliche **Reform der Erziehung**, allmählich verringert werden.

3) Wieder andere Denker sehen das Heil in einer mehr oder minder starken Umwandlung der gesamten Wirtschaftsordnung: die **politische** Gleichheit, die Rousseau fordert, ist nicht möglich ohne die **wirtschaft-**

liche. In die Zeit Rousseaus[1]) fallen die Anfänge des theoretischen Sozialismus in Frankreich (vgl. *André Lichtenberger, Le socialisme au XVIII. siècle.* Paris 1895.) Sind sie auch nicht unmittelbar von Rousseau beeinflußt, so sind sie doch in ähnlichem Geiste gedacht.

a) 1755 erschien anonym der *Code de la nature* (neu herausgegeben bezeichnenderweise erst wieder 1841, als sich aufs neue sozialistische Ideen zu regen begannen), dessen Autorschaft man lange Zeit Diderot zugeschrieben hat. Der wahre Verfasser war ein gewisser Morelly, über dessen Lebenslauf nichts Näheres bekannt ist, und der vorher schon einen utopistischen Staatsroman *(La Basiliade)* veröffentlicht hatte. Sein *Gesetzbuch der Natur* ist der erste in Frankreich gemachte Versuch, den Kommunismus philosophisch zu begründen. Vergeblich ist alles Diskutieren über die beste Regierungsform, wenn man die Axt nicht an die Wurzel alles Übels, das Privateigentum, legt. Die aus dem Eigenbesitz hervorwachsende Habsucht ist die Grundlage aller Laster. Deshalb soll in Morellys Idealstaat niemand etwas, außer den Dingen des täglichen Gebrauchs, zu eigen besitzen. Jeder Bürger soll nach seinem Alter, seinen Kräften und Gaben zum gemeinsamen Nutzen beitragen, während er auf Kosten des Gemeinwesens unterhalten und beschäftigt wird. Kein Tauschhandel noch Verkauf, sondern Verteilung aus öffentlichen Magazinen nach dem Bedürfnis. Gemeinsame Erziehung bis zum 14., außerdem für alle Landarbeit vom 20.—25. Lebensjahre. Das Fundament dieses Zukunftsstaates ist ein rein moralisch-metaphysisches: die (von Gott den Menschen bestimmte) natürliche Ordnung der Dinge; wie denn auch eine staatlich approbierte Moral und Metaphysik in den Schulen des Zukunftsstaates gelehrt werden soll.

b) Nicht soweit als der *Code de la nature* geht der durch ihn bereits beeinflußte Mably (1709—1785), ein älterer Stiefbruder Condillacs, in seiner Abhandlung *De*

[1]) Rousseau selbst hat zwar in seinem zweiten Diskurs den bekannten Ausspruch gethan, der erste Begründer der Ungleichheit sei derjenige gewesen, „der ein Stück Land einzäunte, der dreist genug war zu sagen: Dies gehört mir! und Leute traf, die einfältig genug waren, es ihm zu glauben", und daran den Satz geknüpft, daß die Frucht allen, die Erde niemand gehöre, hat aber für seine Zeit keine Konsequenzen aus diesem Gedanken gezogen.

la législation (1776). Ihm schwebt das alte Sparta als Ideal vor. Ein Staat ist nur dann glücklich, wenn seine Bürger frei und tugendhaft sind. Die wahren d.h. sozialen Tugenden aber ruhen auf der von Natur und Vernunft gleichmäßig gewollten Gleichheit der Menschen. Nun ist freilich gegenwärtig eine vollkommene Gleichheit und Gemeinschaft der Güter nicht wiederherzustellen; aber gute Gesetze (wie Aufhebung des Privaterbrechts, Gleichstellung der Stände, Gesetze gegen den Aufwand) und eine streng moralische Erziehung können die Übel der bestehenden Ordnung erheblich eindämmen. Eine prinzipielle Begründung fehlt auch hier.

Noch weniger philosophische Bedeutung kommt den während der Revolutionszeit hervortretenden, historisch und politisch sehr interessanten Ansätzen zu sozialistischen und kommunistischen Theorien (*Babeuf, St. Just* u. a.) zu.

C) In Deutschland.

Kapitel X.

Die deutsche Aufklärungsphilosophie.

Eine philosophische Spezial-Darstellung der Periode existiert noch nicht. Von literaturgeschichtlichen Werken vergl. besonders Hettner (§ 25), Teil III. Eine höchst lebendige Charakteristik der Zeit gibt K. Justi, Winkelmann und seine Zeitgenossen, Band I (1. Aufl. 1866, 2. Aufl. 1898).

§ 38. Wolff und seine Vorgänger.

An der Spitze der deutschen Aufklärer steht, sie philosophisch sämtlich bei weitem überragend, die mächtige Gestalt von Leibniz. Da wir indes diesen, um seiner hervorragenden Bedeutung als philosophischen Systematikers willen, bereits unter den großen Dogmatikern des 17. Jahrhunderts behandelt haben, so haben wir hier hier nur auf die bedeutendsten übrigen Vorläufer seines Schülers Christian Wolff, des Hauptphilosophen dieser Periode, aufmerksam zu machen.

1. Vorläufer Wolffs: Pufendorf, Tschirnhausen, Thomasius.

a) Noch gleichzeitig mit Leibniz fällt die Wirksamkeit des berühmten Natur- und Völkerrechtslehrers Samuel Pufendorf (1632—1694) aus Chemnitz. Wir haben es hier nicht mit seiner glänzenden Kritik der Zustände des Deutschen Reiches (*De statu imperii Germanici*, 1661) noch mit seinen Geschichtswerken, sondern mit seiner philosophischen Bedeutung zu tun. Diese ist weniger in dem Inhalt seines *Jus naturae et gentium* (1672) oder der kleineren Schrift *De officio hominis et civis* (1673) zu erblicken, worin er von seinen Vorgängern Grotius und Hobbes vielfach abhängig ist, als in der Methode. Einmal nämlich wendet er, ganz im Geist des „mathematischen" Jahrhunderts, ähnlich dem mit ihm im gleichen Jahre geborenen, sonst von ihm befehdeten Spinoza, die geometrische Methode an, um aus der Kombination des Hobbesschen Selbsterhaltungstriebes mit dem Geselligkeitssinn des Grotius in logischen Schlußfolgerungen das ganze System des Naturrechts abzuleiten. Dann aber — und das ist wichtiger und macht ihn zum Aufklärer — löst er, als der erste deutsche Gelehrte, die Philosophie grundsätzlich von der Theologie. Zwar sieht auch er den Ursprung des natürlichen Rechtes und des natürlichen Sittengesetzes in Gott, aber die Erkenntnis beider ist ihm, wie das freie vernunftmäßige Denken überhaupt, unabhängig vom Offenbarungsglauben. Die Philosophie mit dem Maßstabe des letzteren messen, heißt nicht philosophieren, sondern theologisieren. Das Naturrecht soll für Juden und Türken die nämliche Gültigkeit haben, wie für Christen. Natürlich geriet er mit den Theologen und scholastischen Universitätsgelehrten alsbald in lebhaften Streit.

b) Der geometrischen Methode huldigt auch Walter Graf von Tschirnhausen (1651—1708), der Freund von Huygens, Spinoza und Leibniz, eine vornehme wissenschaftlich-exklusive Natur, der in seiner *Medicina mentis* (1687) in einer an Descartes erinnernden Weise das ganze System der Erkenntnis aus dem Selbstbewußtsein ableitete. Die logische Notwendigkeit ist mit der realen identisch. Demnach verlangte er Bestätigung derselben durch die Erfahrung, besonders für

seine höchste Wissenschaft, die Physik, für die er zugleich, ähnlich Newton, die mathematische Begründung fordert. Die praktische Philosophie hat er, im Gegensatz zu seinem Landsmann Pufendorf, nicht bearbeitet.

c) Unter dem Einflusse Pufendorfs löste sich auch Christian Thomasius (eigentlich Thomas, 1655—1728), gleich Leibniz Leipziger Professorensohn, völlig von der Theologie und der üblichen Scholastik der Universitäten los. „Die Theologie ist aus der Schrift, die Philosophie aus der Vernunft herzuleiten;" jene bezweckt das himmlische, diese das irdische Wohl der Menschheit. Gegen alle Pedanterie und Schulgelehrsamkeit zu Felde ziehend, lädt er zum erstenmal, auf das Vorbild der großen französischen Denker hinweisend, in der Muttersprache zu seinen Vorlesungen ein und gibt die erste wissenschaftliche Zeitschrift in deutscher Sprache heraus (1688). Infolge dieser und anderer Neuerungen auf Betreiben des Leipziger und Wittenberger Zopfgelehrtentums aus seiner Vaterstadt vertrieben, erhielt er von Friedrich III. von Brandenburg (1690) die Erlaubnis, in Halle Vorlesungen zu halten: der Anfang zu der Begründung der dortigen Universität (1694). Anfangs hielt er mit seinen pietistischen Kollegen Spener und Francke gegenüber der starren Rechtgläubigkeit zusammen (*Geschichte der Weisheit und Torheit* 1693, *Versuch vom Wesen des Geistes* 1699); später trennte ihn sein durch die Lektüre Lockes befestigter Rationalismus endgültig von ihnen.

Thomasius' Verdienst liegt in dem eben bezeichneten Kampfe gegen alle Beschränktheit und Pedanterie, für Aufklärung und Toleranz (wenn auch in bedingtem Sinne, die Autorität der Bibel z. B. hat er nicht angefochten), gegen Übergriffe der Kirche (fürstlicher Willkür gegenüber zeigte er zweimal eine nicht unbedenkliche Nachgiebigkeit), gegen die Tortur und die Hexenverfolgung. Wissenschaftlich dagegen ist er ohne Originalität und Methode, ja von entschiedener Oberflächlichkeit. Sein Standpunkt ist der des handgreiflichen allgemeinen Nutzens, die Metaphysik ihm aufs Äußerste verhaßt; seine Philosophie des gesunden Menschenverstandes ist noch flacher als die schottische. Seine *Vernunftlehre* will „durch eine leichte und allen vernünftigen Menschen, welcherlei Standes und Geschlechtes sie seien, verständliche Manier" den Weg zeigen, „ohne (!) die Syllogistica das Wahre, Wahrscheinliche

und Falsche voneinander zu unterscheiden und neue Wahrheiten zu erfinden". Seine *Sittenlehre* bezeichnet er als die Kunst, „durch Vernunft und Tugend zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen."

Thomasius' Popularphilosophie mit Leibnizschen Gedanken und schulmäßiger Behandlung vereint, findet sich in der Hauptgestalt der Epoche:

2. Christian Wolff (1679—1754).

a) *Leben und Schriften.* Christian Wolff (auch Wolf, Wolfius), als Sohn eines Gerbers in Breslau 1679 geboren, soll Theologie studieren, wendet sich aber der Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft zu, wird durch die Schriften von Descartes, Spinoza, Tschirnhausen, am meisten aber durch Leibniz beeinflußt, und kommt durch dessen Empfehlung 1706 als Professor der Mathematik nach Halle, wo er bald der gefeiertste Universitätslehrer und philosophische Schriftsteller Deutschlands wird. Auf Betreiben der verbündeten Orthodoxen und Pietisten erhält er 1723 den Befehl des Königs, „binnen 48 Stunden nach Empfang dieser Ordre die Stadt Halle und alle Königl. Lande bei Strafe des Stranges zu räumen"; die Verbreitung seiner Schriften wird „bei lebenslänglicher Kerkerstrafe" verboten. Eine ungeheuere Streitschriftenliteratur bemächtigte sich des Falles; Wolff, der sofort von dem Landgrafen von Hessen an die Universität Marburg berufen wurde, erwarb sich als Lehrer wie als Schriftsteller immer größeren Ruhm. Eine der ersten Regierungshandlungen Friedrichs II. war bekanntlich die (übrigens schon seit 1735 vorbereitete) ehrenvolle Zurückberufung des verbannten Philosophen nach Halle als Geh. Rats und Vizekanzlers mit 2000 Taler Gehalt; am 6. Dezember 1740 hielt er seinen feierlichen Einzug in die Stadt. Doch nahm sein Einfluß als akademischer Lehrer allmählich ab. Er starb in hohem Alter 1754.

Wolff war ein außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller; seine lateinischen Schriften allein füllen 23 Quartbände. Seine wichtigsten Schriften sind in deutscher Sprache erschienen, übrigens in fast alle Sprachen Europas übersetzt worden. Ihr Grundzug — Verständigkeit und Breite — kennzeichnet sich schon in den Titeln. Sie alle bezeichnen sich als *„Vernünfftige Gedanken"* und zwar 1. *Von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in Erkenntnis*

der Wahrheit (1712), 2. *von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, „auch allen Dingen überhaupt“* (!) (1719), 3. *von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit* (1720), 4. *von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen* (1721), 5. *von den Wirkungen der Natur* (1723), 6. *von den Absichten der natürlichen Dinge* (1724): also eine Logik, Metaphysik, Moral, Politik, Physik und Teleologie. Die in seiner späteren Lebensperiode (1728—53) von ihm ausgearbeiteten lateinischen Kompendien sind zum großen Teil nur weitere Ausführungen oder weitschweifige Wiederholungen derselben Stoffe: Logik, Ontologie, Kosmologie, rationale und empirische Psychologie, natürliche Theologie, allgemeine praktische Philosophie, Naturrecht, Völkerrecht und Moralphilosophie sind die Titel, die sie führen.

b) *Theoretische Philosophie.* Obwohl Wolff sich nicht gern als Leibniz' Schüler bezeichnen ließ, steht er doch durchaus auf dessen Schultern. Aber seine nüchterne Natur ließ ihn gerade die tiefsinnigsten und originellsten Teile des Leibnizschen Systems entweder ganz abstreifen oder doch verflachen, so die Monadologie und die prästabilierte Harmonie. Letztere nahm er bloß für das Verhältnis von Leib und Seele an; ebenso beschränkte er die Eigenschaft der Monaden als vorstellende Kräfte auf die Seelen; die anderen Monaden sind ihm bloße atomi naturae. Charakteristisch für seine ganze Auffassung ist gleich der erste Satz seiner Logik, er wolle die gesamte Philosophie zu einer „sicheren“ und „nützlichen“ Wissenschaft machen, und zwar durch deutliche Begriffe und gründliche Beweise. Ihr Gegenstand ist ihm alles „Denkbare“ oder „Mögliche“. Alle Erkenntnis ist philosophischer, historischer oder mathematischer Art. Die philosophische oder rationale wird durch die historische oder empirische als wirklich nachgewiesen und empfängt von ihr ihren Stoff; die mathematische hat Wolff nicht weiter verfolgt. Neben dieser Einteilung steht die aus den beiden unserer Seele innewohnenden Vermögen des Erkennens und Wollens stammende in theoretische und praktische Philosophie (Weltweisheit). So ergibt sich denn ein ganzes System von Wissenschaften, das Jahrzehnte lang die Kompendien beherrscht hat; die wichtigsten sind

1. die rationalen oder Vernunft-Wissenschaften: Ontologie oder „erste Philosophie“, Kosmologie, Psycho-

logie, natürliche Theologie (theoretische) — Moral, Politik, Ökonomik (praktische);

2. die empirischen oder Erfahrungs-Wissenschaften: empirische Psychologie, Teleologie, dogmatische Physik (theoretische) — Technologie, Experimentalphysik (praktische). —

Die Einleitung zu ihnen allen bildet die Logik, die aus dem einen Satze des Widerspruchs in rein begrifflicher Entwickelung alles übrige, selbst das Prinzip des zureichenden Grundes, abzuleiten sucht. Die sinnliche Wahrnehmung (empirische Erkenntnis) ist verworren und undeutlich, nur das reine Denken (rationale Erkenntnis) vermag klar und deutlich zu erkennen, übrigens auch bloß das, was schon in den Begriffen liegt. Natürlich schleichen sich in diese rein logisch sein sollenden Deduktionen zahlreiche Elemente aus der prinzipiell abgewiesenen Erfahrung ein. — Die allgemeine Kosmologie ist die Grundlage der Physik. Aus den ontologisch „nachgewiesenen" unkörperlichen Atomen setzen sich die unendlich kleinen, aber doch körperhaften primitiven Korpuskeln zusammen. Die Naturgesetze sind die Gesetze der Bewegung; sie folgen aus dem Gesetze des zureichenden Grundes. Zu der mechanisch-physikalischen Erklärung treten häufig, zum Teil recht aufdringlich, platt-teleologische Gesichtspunkte, wie z. B., daß die Sterne dazu da seien, um des Nachts zu leuchten. — Die Psychologie teilt das Erkenntnisvermögen in ein unteres (mit Empfindung, Einbildungskraft, Gedächtnis) und oberes (Aufmerksamkeit, Verstand und Vernunft). Die leiblichen und seelischen Vorgänge sind an sich voneinander unabhängig und hängen nur in der gegebenen Erfahrung zusammen. Das, ebenso in ein unteres (Triebe) und oberes (Wille) zerfallende, Begehrungsvermögen ist vom Erkennen abhängig. — In der natürlichen Theologie erscheint Wolff völlig abhängig von Leibniz und seiner Theodicee. Übrigens hat sich auch die religiöse Erkenntnis dem Satz des Widerspruchs unterzuordnen. Die geoffenbarte Religion darf wohl Über-, aber nichts Widervernünftiges enthalten. Dem entspricht auch die Bibel, wie die — Theologie beweist (ähnlich, wie später auf Hegel, beriefen sich daher auf ihn sowohl Orthodoxe wie Deisten und Rationalisten). Auch hier wird eine rationale und eine empirische Wissenschaft unterschieden. Die erstere führt

den ontologischen und kosmologischen, die zweite den physiko-theologischen Beweis (anthropologisch-beschränkter und platt-nützlicher als Leibniz) aus.

c) *Praktische Philosophie.* Unabhängiger von Leibniz erscheint Wolff in der praktischen Philosophie. In der Moral stellte er dem Glückseligkeitsprinzip der Engländer sein Prinzip der Vervollkommnung gegenüber, das allerdings nicht nur mit der Vernunft und Naturgemäßheit, sondern auch mit Glückseligkeit notwendig verbunden ist.

Das Gute ist nicht durch Gottes Willen, sondern an und für sich gut, die Moral unabhängig von der Theologie, also auch bei Atheisten, wie den Chinesen, möglich. (Eine Lobrede auf die Sittenlehre des Confucius trug mit zu Wolffs Vertreibung aus Halle bei.) Da der Wille durchaus durch die Erkenntnis bestimmt wird, so ist Grund der Sünde die Unwissenheit, Pflicht des Philosophen folglich die Aufklärung. Beständiger Fortschritt ist Ziel des einzelnen wie der Gesamtheit. Der Staat ruht bei Wolff ganz auf individualistischem Grunde, seine Wohlfahrt besteht einfach in der Summe der Vollkommenheit seiner Glieder. Das Völkerrecht ist erweitertes Naturrecht. Übrigens ziehen seine dickleibigen moralischen Schriften, einschließlich der Ökonomik (welche die häuslichen Rechte und Pflichten festsetzt) und der acht Bände Naturrecht, alles Mögliche und Unmögliche in ihren Bereich; so wird z. B. ausführlich die Frage abgehandelt, ob lautes Schmatzen beim Essen gegen das ius naturae sei!

Bezeichnend für den Charakter der Wolffschen Verstandesphilosophie ist, daß die Ästhetik (Lehre vom Schönen) die einzige von ihm nicht bearbeitete philosophische Disciplin gewesen ist.

Wolffs Art zu philosophieren hat ohne Zweifel die logische Sauberkeit und das methodische Denken gefördert, den „Geist der Gründlichkeit" in Deutschland geschaffen, wie Kant ihr einmal nachrühmte. Viele philosophische Kunstausdrücke, die uns jetzt ganz geläufig sind, hat Wolff entweder geschaffen (wie: Bewußtsein, Verhältnis, Vorstellung) oder doch in allgemeinen Gebrauch gebracht (z. B. Psychologie, a priori, a posteriori u. a.); vieles an Kant versteht man erst, wenn man es aus der Opposition gegen die Wolffsche Schule heraus begreift. Anderseits hat seine Schematisierungs- und Rubrizierungswut, sein über alles Mitredenwollen, seine jedes Schwunges bare, rein verstandesmäßige Auffassung der Dinge, seine

schulmeisterhafte Pedanterie doch auch geschadet; sie hat insbesondere das Tiefe und Großartige an Leibniz verdeckt und verdunkelt; zumal bei dem Einfluß, den dieser Wolffianismus in Deutschland gewann.

§ 39. Weitere Entwicklung der deutschen Aufklärung: Wolffs Schule — Neue Ansätze — Popularphilosophie.

1. *Wolffs Schule.* Wolff war der erste deutsche Philosoph, der eine Schule gründete, wozu seine lehrhafte Art auch ganz wie geschaffen war. Ludovici, der eine Geschichte der Wolffschen Philosophie schrieb, zählt schon im Jahre 1737 nicht weniger als 107 schriftstellernde Wolffianer auf! Sie hatten fast sämtliche deutschen Katheder inne. Freilich blieb ihnen wenig mehr zu tun, als die Philosophie ihres Meisters in mehr oder weniger geschickten Kompendien weiter auszuarbeiten. Zu seinen treuesten Schülern gehörte der früh verstorbene Thümmig (1697—1728), dessen *Institutiones philosophiae Wolfianae* zahlreiche Auflagen erlebten, und Bilfinger (1693—1750), dessen *Dilucidationes philosophicae* lange als das beste Lehrbuch der Wolffschen Metaphysik galten. Viele verbanden mit ihrem Wolffianismus lutherische Rechtgläubigkeit; er wurde zu einer Art protestantischer Scholastik, wie einst Melanchthons Lehre. Nur einem Schüler gelang eine wirkliche Erweiterung des Systems: Alexander Baumgarten (1714 bis 1762).

Gerade das eine Gebiet, welches von Wolff unbearbeitet gelassen war, hatte sich inzwischen in Deutschland zu entwickeln begonnen. Da der geistige Tätigkeitstrieb im öffentlichen Leben keine Nahrung fand, warf er sich auf die Literatur und die ästhetische Kritik. Es war die Zeit, wo Gottsched, der übrigens auch 1734 eine *Weltweisheit* im Sinne der Wolffschen Metaphysik verfaßte, der Diktator des literarischen Geschmackes in Deutschland war. Alexander Baumgarten, ein geborener Berliner, seit 1735 Dozent in Halle, seit 1740 Professor der Philosophie in Frankfurt a. O., nahm sich vor, die von Wolff gelassene Lücke in der Encyklopädie des Wissens auszufüllen. Wie Wolffs Logik das „obere," so soll Baumgartens Aesthetica oder „Empfindungslehre" (1750—58) das „untere" Erkenntnisvermögen, d. h. die sinnliche Wahrnehmung behandeln. Der Wahrheit als der logischen entspricht die Schönheit als die sinnliche Voll-

kommenheit. Freilich gilt ihm, wie Leibniz, die Schönheit nur als „verworrene“ Wahrheit, die Kunst besteht in der Nachahmung der Natur, und seine Wissenschaft vom Schönen ist tatsächlich nur eine weitschweifige, langweilig-pedantische Poetik. Immerhin aber war das künstlerische Schaffen als ein selbständiges von der verstandesmäßigen Regelung abgesondert. Baumgarten hat übrigens unsere philosophische Terminologie nicht bloß mit der seit ihm herrschend gebliebenen (selbst durch Kant nicht umgestürzten) Benennung ‚Ästhetik‘, sondern auch mit einer Reihe anderer Kunstausdrücke bereichert, die dann durch seine viel gebrauchten Lehrbücher auch in die Sprache anderer Philosophen, insbesondere Kants, übergegangen sind; so ist besonders der heute geltende Gebrauch von ‚subjektiv‘ und ‚objektiv‘ hauptsächlich auf ihn zurückzuführen.

Als Apostel der neuen Lehre wirkte Baumgartens ältester Schüler, G. F. Meier in Halle, der gegen Gottsched für die Schweizer (Bodmer, Breitinger) und Klopstock eintrat, in der Psychologie zu Lockes Empirismus hinneigte und eine Menge von Lehrbüchern verfaßt hat.

2. *Neue, selbständigere Ansätze.* Die pedantische Strenge der Wolffianer rief denn doch bei manchen, selbständiger gearteten Köpfen eine gewisse Gegnerschaft hervor, die sich zunächst als Eklektizismus äußerte und einen Teil von Wolffs Anhängern zu sich herüberzog. Thomasius' Prinzip der Systemlosigkeit fand Anhänger, so z. B. in dem Philosophiehistoriker Brucker (I, S. 7). Einer der Hauptgegner Wolffs war Rüdiger (1673—1731), der die philosophische Wahrheit für eine höhere als die bloß logische erklärte, demgemäß die geometrische Methode, die nur nach der Möglichkeit, nicht nach der Wirklichkeit der Dinge frage, bekämpfte und eine empiristische Erkenntnistheorie versuchte. Auch der Leipziger Crusius (1712—76) suchte aus dem Wolffschen Logizismus herauszukommen. Er erklärte, die sinnliche Wahrnehmung könne durchaus „klar und deutlich“ sein, und unterschied von dem Erkenntnisgrund den Realgrund der Dinge. Aus dem Satze des Widerspruchs lasse sich das Kausalprinzip nicht ableiten, aus den Begriffen nicht auf die Existenz eines Dinges schließen; so bestreitet er u. a. die Gültigkeit des ontologischen Gottesbeweises. Er betont ferner kräftig die Freiheit des menschlichen Willens, ohne doch daraus die Konsequenz seiner vollen Selbständigkeit zu ziehen.

Es bildete sich überhaupt neben dem Dogmatismus der Wolffschen Schule ein kleiner Kreis von skeptisch-kritisch-methodologischen Denkern, die das Bedürfnis nach einer neuen Grundlegung der Philosophie empfanden. Dazu gehört, abgesehen von dem vorkritischen Kant selber, namentlich der von Kant außerordentlich hoch geschätzte, gründlich mathematisch und naturwissenschaftlich gebildete Joh. Heinr. Lambert (1728 bis 1777). In den *Kosmologischen Briefen* (1761) ist er der Kant-Laplaceschen Weltentstehungshypothese schon ganz nahe. In seinem philosophischen Hauptwerk, dem *Neuen Organon* (1764), definierte er die Metaphysik als „die Wissenschaft von den Formbeziehungen des Seins und des Denkens". Er unterschied nämlich von dem durch die Wahrnehmung gegebenen Inhalt des Denkens dessen in den logischen und mathematischen Gesetzen zu findende Form; keines von beiden sei schlechtweg aus dem anderen abzuleiten, wie es der Logizismus Wolffs und sein Gegenpol, Lockes Sensualismus, wollten. Ein einheitliches Prinzip freilich für die Formen der Erfahrung vermochte Lambert noch nicht zu finden, wie seine *Architektonik* (1771) und sein mit Kant geführter Briefwechsel zeigen.

Wie Lambert, unterscheidet auch der Schleswiger Joh. Nik. Tetens (1731—1807, Professor in Kiel, † in Kopenhagen) Form und Inhalt der Erkenntnis. Seine *Philosophischen Versuche über die menschliche Natur* (1776/77) stehen bereits unter dem Einfluß der Kantschen Dissertation von 1770. Der Inhalt stammt aus der Empfindung, die Form aus der Denktätigkeit; erstere ist receptiv, letztere spontan. Alle bewußte Auffassung ist Auffassung eines Verhältnisses. Die Akte des Denkens erweisen sich, in ihrer Anwendung als Naturgesetze des Denkens, als aus dem Wesen der Seele stammende „subjektivische Notwendigkeiten". Wir nehmen aber nur die Phänomene wahr, das Wesen der Dinge bleibt unerkennbar. Tetens' Hauptverdienst besteht in der feinen psychologischen Analyse, die er übt, und die sich bei ihm mit scharfer Beobachtungsgabe, wissenschaftlichem Interesse an ihrer physiologischen Unterlage, sowie einer genauen Kenntnis dessen paart, was Franzosen, Engländer und deutsche Leibnizianer auf diesem Felde geleistet haben. Kant verdankt ihm in sachlicher wie namentlich in terminologischer Be-

ziehung mancherlei. Tetens setzt u. a. die dann durch Kant allgemein üblich gewordene psychologische Dreiteilung der „Seelenvermögen“ in Erkenntnis-, Beziehungs- und Gefühlsvermögen an Stelle der Wolffschen Zweiteilung in Vorstellen und Wollen. Auch die Einteilung der Einbildungskraft in perceptive, produktive und reproduktive u. a. m. stammt von ihm. Selbst die heutige Psychologie kann noch manches von Tetens lernen. Aber er vermag sich nicht von den psychologischen Grundlagen zu lösen; er bleibt bei der Erforschung der psychologischen Entstehungsbedingungen der Erkenntnis stehen, anstatt ihren Wert für den Bestand und die Geltung der letzteren zu prüfen. Das war erst dem Kantischen Kritizismus vorbehalten.

3. *Popularphilosophie.* Neben solchen selbständigeren Ansätzen geht der breite Strom der Popularphilosophie einher. Die Wolffsche Schule hatte sich durch ihre Pedanterie und Rubrizierungswut, um mit Goethe zu reden, „ungenießbar und endlich entbehrlich“ gemacht und räumte der Philosophie „des gesunden Menschenverstandes“ den Platz, die durch die gleichzeitigen Strömungen in England (Schottland) und Frankreich Anregung und Succurs erhielt. Da wir keine allgemeine Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland zu schreiben haben, genügt es, von diesen Vertretern der deutschen Aufklärung einige Richtungen und Männer kurz zu charakterisieren.

a) Die platt-teleologische Betrachtung der Natur nimmt überhand, und im Zusammenhang damit die Betonung von Gottes Güte und Weisheit, die sich auf die kleinsten Dinge erstreckt, z. B. daß er die erquickenden Kirschen in der Hitze des Sommers, nicht in der kalten Winterszeit habe reifen lassen (Sulzer). Die physikotheologische Denkweise versteigt sich zu der Geschmacklosigkeit, von Stein-, Pflanzen-, Fisch-, Insekten- u. a. theologien zu reden! Damit verbinden sich die verschiedensten theologischen Standpunkte, von offenbarungsgläubiger Orthodoxie bis zu dem Naturalismus eines Dr. Bahrdt. Neben dem Dasein Gottes ist die persönliche Unsterblichkeit, genauer, unsere endlose Vervollkommnung im Jenseits der wichtigste Glaubensartikel der deutschen Aufklärung. Die Beförderung der menschlichen Glückseligkeit ist alleiniger Zweck und Aufgabe der Philosophie, die damit zur schalen Moralpredigt herabsinkt. Daneben wird die

empirische Psychologie ein Lieblingsfeld derer, die sich von der französischen und englischen (besonders Lockeschen) Erfahrungsphilosophie angezogen fühlen. Es ist die klassische Zeit der Empfindsamkeit, des Wühlens in den Seelenzuständen, der Selbstbeobachtungen und Selbstbekenntnisse, der Tagebücher, der zärtlichen Freundschaften, der Gefühlsseligkeit.

Für die Wissenschaft fällt dabei naturgemäß sehr wenig ab. Sulzer (1720—1779, aus Zürich, früh nach Berlin) suchte die Lehre vom Gefühl und den Empfindungen, die er aus Leibniz' dunklen Vorstellungen herleitete, weiter auszubilden. Er unterscheidet die ästhetischen von den sinnlichen, intellektuellen und moralischen Empfindungen. Dennoch werden sie noch nicht in ihrer Selbständigkeit erkannt, seine Ästhetik bleibt teils verstandesmäßig, teils moralisierend. Der Geschmack ist „eine notwendige Folge von Erkenntnis und Einsicht," daher werden die Zeitgenossen Bodmer und Pope über Homer und Lukrez gestellt! Andererseits hat die Kunst, wie alle Philosophie, dem höheren Zwecke der menschlichen Glückseligkeit zu dienen. Sulzers *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (1771 bis 1774) galt lange Zeit als ästhetische Autorität, die sich bei den „Schweizern" wie den Gottschedianern gleicher Beliebtheit erfreute.

An die französischen und englischen Vorbilder reichen die meisten der deutschen Aufklärer nicht heran. Neben feineren Naturen, wie dem geistreichen Physiker Lichtenberg in Göttingen, dem Leibnizianer Platner in Leipzig, dem Philosophiehistoriker Tiedemann in Marburg, dem sinnigen Menschenbeobachter Garve stehen philosophisch so oberflächliche Naturen wie der Dichter Wieland, der „Philosoph für die Welt" Engel, die vermittlungseligen Eklektiker und Vielschreiber Feder und Meiners (in Göttingen), und, um von den dii minorum gentium zu schweigen, das bekannte Prototyp aufklärerischer Seichtheit und Plattheit, der Berliner Buchhändler Nicolai, dessen verdienstlicher Kampf gegen Vorurteile aller Art, namentlich in seiner *Allgemeinen deutschen Bibliothek* (1765 bis 1805), darüber jedoch nicht vergessen werden darf. Ebenso hat Basedow, dessen *Praktische Philosophie* das trivialste Zeug enthält, wenigstens einen kräftigen Anstoß zur Reform des Unterrichts in Deutschland gegeben.

b) Ernsteren Charakter trägt der Wolff näher

stehende theologische Rationalismus der Zeit, der sich in Männern wie Spalding, Semler, dem Begründer der historischen Bibelkritik, und besonders H. S. Reimarus (Gymnasialprofessor in Hamburg, 1694—1768) zu achtungswerten Gestalten erhob. Reimarus, ein ehrlicher und folgerichtiger Denker, verteidigt zwar gegen den Materialismus (La Mettrie) und Pantheismus (Spinoza) die Grundsätze der natürlichen Religion (Gott und Unsterblichkeit), bekämpft aber um so entschiedener den Glauben an übernatürliche Offenbarungen, demzufolge auch die biblischen Lehren, die ihm als ein Gemisch von Irrtum und Betrug erscheinen. Seine in diesem Sinne gehaltene, umfangreiche *Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* konnte er unter solchen Umständen nicht herauszugeben wagen. Erst nach seinem Tode veröffentlichte Lessing eine Reihe Untersuchungen daraus, die als *Wolffenbüttler Fragmente* so großes Aufsehen erregten, und erst D. F. Strauß hat in seinem Buche über Reimarus (1862) eine ausführliche Analyse der gesamten Schrift gegeben.

c) Die edleren Züge der Aufklärung vereinigt in sich Moses Mendelssohn (1729—1786), Sohn eines armen jüdischen Lehrers aus Dessau, der früh nach Berlin kam, sich unter den größten Schwierigkeiten und Entbehrungen seine wissenschaftliche Bildung erwarb und auch als berühmter Schriftsteller seine kaufmännische Stellung beibehielt. (Seine philosophischen Schriften herausg. von *M. Brasch*, 2 Bd., Leipzig 1880.) Klarheit des Stils, warme Empfindung, reine Humanität zeichnen ihn aus, dagegen fehlt philosophische Kraft und Tiefe. Extreme sind ihm verhaßt, die Wahrheit liegt in der Mitte, wie er selbst auch in der Mitte zwischen Wolff und Locke, Schul- und Popularphilosophie steht; außerdem hat namentlich Shaftesbury auf ihn gewirkt. Auch seine Hauptdogmen sind die Unsterblichkeit der Seele, die er in seinem *Phädon* (1767) durch seinen ganz unhistorischen Sokrates verkünden läßt, und die Existenz eines persönlichen Gottes, die er in seinen *Morgenstunden* (1785) unumstößlich bewiesen zu haben meinte. Natur- und Geschichtsforschung liegen ihm gänzlich fern. Die Philosophie soll auch nach ihm nur das behandeln, was auf die Glückseligkeit der Menschen Bezug hat. Die Lust- und Unlustgefühle hat Mendelssohn zuerst als „Empfindungen“ bezeichnet (1755) und dafür ein besonderes Vermögen angenommen, das er

später „Billigungsvermögen" nannte. Als die Kritik des „alles zermalmenden" Kant erschienen war, fühlte der bescheidene Mann, der 1763 noch mit seiner Preisschrift über die Evidenz in der Metaphysik den Sieg über seinen Mitbewerber Kant davongetragen hatte, selbst, daß seine und seiner Gesinnungsgenossen Rolle in der Geschichte der Philosophie ausgespielt sei.

d) Ungleich selbständiger und bedeutender als seine Berliner Freunde Nicolai und Mendelssohn, bedeutender auch als der „Philosoph von Sanssouci", Friedrich II., nach dem man wohl das ganze Zeitalter der Aufklärung benannt hat, und der doch philosophisch über seine französischen Vorbilder (Voltaire, d'Alembert) nicht hinausgekommen ist (vgl. über ihn die ausführliche Monographie von *E. Zeller, Fr. d. Gr. als Philosoph,* Berlin 1886), ist der Neubegründer unserer klassischen Literatur, G. E. Lessing (1729—1781). Zwar wurzelt auch seine Bildung in der Aufklärung, aber seine tiefere Natur führt ihn an verschiedenen Punkten über dieselbe hinaus. — Einmal in der historischeren Auffassung der Dinge, die ihn in der *Erziehung des Menschengeschlechtes* die Umrisse einer den Entwicklungsgedanken vertretenden Geschichtsphilosophie entwerfen läßt, freilich von ihm nur auf das religiöse Gebiet angewandt. Alttestamentliches Judentum und neutestamentliches Christentum bezeichnen nur Entwicklungsstufen in dem göttlichen Erziehungsplan der Menschheit. Freilich auf die Historie selbst können sich Religion und Philosophie nicht gründen. „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden." Das Ziel der Entwickelung ist auch ihm die natürliche Religion, das „Christentum der Vernunft" (das freilich mit dem „vernünftigen Christentum" seiner Zeit nicht identisch sein will), und dessen Kern „das Testament Johannis", — die Liebe. Einzelne Dogmen, wie Trinität und Erbsünde, sucht er philosophisch zu interpretieren. Philosophisch wie theologisch steht er wohl Leibniz am nächsten, dessen *Nouveaux essays* er auch übersetzen wollte. Wie weit die von Jacobi für Lessings letzte Zeit behauptete Übereinstimmung mit Spinoza gegangen sei, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen; wir werden auf den daraus entstandenen literarischen Streit, der Mendelssohns letzte Tage verbitterte, bei Jacobi (s. u.) zurückkommen. — Das wesentlichste aber von Lessings

Verdiensten ist sein **kritischer** Standpunkt. Der Mann, der das Suchen nach der Wahrheit höher stellte als den vermeintlichen Besitz derselben, konnte sich nicht bei der selbstgefälligen Weisheit der deutschen Durchschnittsaufklärer beruhigen. Seine Größe als Schriftsteller und ästhetischer Kritiker zu würdigen, ist hier nicht des Orts; auch sein Kampf gegen die Orthodoxie enthält kaum philosophische Momente (im engeren Sinne). Seine philosophische Bedeutung beruht mehr in seinen allgemeinen Tendenzen als in einzelnen Leistungen, vor allem in der Sorgfalt, mit der er auf reinliche Scheidung der Begriffe und Gebiete der Erkenntnis drang. Hierin, wie in seiner Religionsauffassung, hat er einem größeren vorgearbeitet. Im Todesjahr Lessings erscheint Kants Kritik der reinen Vernunft.

Vierte Periode.

Die Neubegründung der Philosophie durch Immanuel Kant.

Kapitel XI.

Einleitung.

§ 40. Kants Leben und Schriften.[1])

1. *Zur Literatur über Kant. Es ist unmöglich, auf wenigen Seiten, geschweige denn Zeilen, eine Uebersicht über die unermeßliche und von Jahr zu Jahr noch mehr anschwellende Kant-Literatur zu geben.*[2]) *Es ist aber auch überflüssig, weil jedem, der sich dafür interessiert, heute Hilfsmittel genug zu Gebote stehen. Als zuverlässiges Nachschlagebuch empfiehlt sich auch hier wieder vor allem Ueberweg-Heinzes Grundriß, von dem soeben der betr. Teil (III) in neuer (9.)*

[1]) Hier und in dem folgenden § ist an manchen Stellen die Darstellung benutzt, die der Verfasser in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (O. Hendel) von dem gleichen Stoffe gegeben hat.

[2]) Von der Masse derselben gibt einen ungefähren Begriff die Tatsache, daß in der *German Kantian Bibliographie,* die E. Adickes

Auflage erschienen ist; in ihr füllen allein die ca. 460 Schriftentitel zur Kritik der reinen Vernunft neun enggedruckte Seiten. Sie geben die Literatur von 1865 an, wenn auch bei weitem noch nicht vollständig: wie die genaue philosophische Gesamt-Bibliographie, die seit 1895 Natorp jährlich dem „Archiv für systematische Philosophie" beigibt, oder auch die Kantbibliographie Reickes in den Jahrgängen der „Altpreußischen Monatsschrift" beweisen. Seit 1896 geben die von Vaihinger (der auch schon vorher, seit 1888, den größten Teil der Kantliteratur im „Archiv für Geschichte der Philosophie" besprochen hatte) begründeten „Kantstudien" über alles, was den Begründer des Kritizismus angeht — sei es geschichtlicher, systematischer, literarischer oder biographischer Natur — ausführlichste Auskunft. Wir werden uns darauf beschränken, bei jedem § auf die wichtigste Literatur, insbes. die zusammenfassenderen Darstellungen, aufmerksam zu machen, in dem vorliegenden § also auf die Gesamtdarstellungen und Biographien.

Kürzere Gesamtdarstellungen der Kantischen Philosophie finden sich natürlich in allen Geschichten der Philosophie, unter denen wir die Werke von J. E. Erdmann, Falckenberg, Höffding und Windelband nennen. Die ausführlichste und gelesenste ist die von Kuno Fischer im 3. und 4. Bande seiner „Geschichte der neueren Philosophie", die sehr lichtvoll und verständlich geschrieben, jedoch zur tieferen Einführung in die Kantischen Probleme nicht geeignet, auch im Tatsächlichen nicht immer zuverlässig ist. Eine unseres Erachtens den Kernpunkt verfehlende Sonderdarstellung gibt Fr. Paulsen in Frommanns ‚Klassiker der Philosophie' (7. Bd. 1898, 395 Seiten); die von M. Kronenberg (Kant, Sein Leben und seine Lehre, 1897, 312 Seiten) ist für die weiteren Kreise der Gebildeten berechnet.

Die bald nach Kants Tode von seinen Freunden und Verehrern (Borowski, Jachmann, Wasianski u. a.) veröffentlichten Nachrichten über Kants Leben und Charakter sind, unter Benutzung des bis 1842 hinzugekommenen Materials, zum erstenmal zu einer ausführlicheren Darstellung verarbeitet worden von Schubert (Ausgabe von Kants Werken ed. Rosenkranz und Schubert 1838ff., XI. Bd., 2. Abt.). Seitdem haben namentlich R. Reicke und Arnoldt (beide in Königsberg) wertvolle Einzelbeiträge geliefert. Eine neue, alles bisher entdeckte Material verwertende Biographie, die E. Fromm in Aussicht genommen hatte, ist leider durch den Tod des Verfassers († 1899) vereitelt worden.

2. *Leben Kants.* Als im Frühjahre 1781 die Kritik der reinen Vernunft erschien, stand ihr Verfasser bereits im 57. Lebensjahre. Am 22. April 1724 zu Königsberg als Sohn eines ehrbaren Sattlers und einer frommen Mutter geboren, hatte Immanuel Kant von seinem 8. bis 16. Jahre die Gelehrtenschule (das noch heute bestehende

in einer amerikanischen Zeitschrift (*Philosophical Review*) mit bewundernswertem Fleiße zusammengestellt hat, allein das Verzeichnis der Kantschriften bis zu Kants Tode (1804) nicht weniger als 2672 Nummern zählt!

Collegium Fridericianum), vom 17.—22. die Universität seiner Vaterstadt besucht. Im Elternhause war er von pietistischen Einflüssen umgeben gewesen, im Gymnasium kam dazu ein intensiver lateinischer Unterricht, der ihn zu einem zeitlebens guten Lateiner gemacht hat. Gleichwohl wandte sich sein früh selbständiger Geist auf der Universität alsbald in erster Linie den philosophischen, mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien zu. Sein Lieblingslehrer war der früh verstorbene Wolffianer Martin Knutzen (1713—1751), dem er die Bekanntschaft mit Newton verdankte. Den Abschluß dieser Studien bildete seine Erstlingsschrift: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1747). Um eine gesicherte materielle Grundlage zu gewinnen, hat er dann, der Sitte der Zeit folgend, und zwar nicht weniger als neun Jahre (1746—55) hindurch, verschiedene Hauslehrerstellen, ebenfalls sämtlich in seiner ostpreußischen Heimat, bekleidet. Herbst 1755 endlich habilitierte er sich an der Königsberger Universität mit einer lateinischen Abhandlung (s. S. 221), nachdem er ein halbes Jahr vorher mit einer Dissertation *De igne* promoviert hatte. Aber, obwohl in das nun folgende Jahrzehnt eine reiche Schriftsteller- sowie eine erfolgreiche Lehrtätigkeit fällt (welch letztere namentlich Herder in seinen Humanitätsbriefen mit Begeisterung geschildert hat) rückte er infolge der Ungunst äußerer Umstände in die erstrebte Professur für Logik und Metaphysik doch erst 1770 ein. Bis dahin war er auf den Ertrag seiner Schriften und Vorlesungen, zuletzt auf eine gering dotierte Unterbibliothekarstelle an der Schloßbibliothek angewiesen. Von 1781 an erscheinen dann seine großen kritischen Werke. Aber, während sein Ruhm weit über die Grenzen Deutschlands drang, entfernte er sich von seiner Vaterstadt kaum mehr als eine Meile. Ihr treu bleibend, hat er vorteilhafte Berufungen nach anderen Universitäten (Erlangen, Halle, Jena) standhaft ausgeschlagen. Das einzige störende Ereignis von größerer Bedeutung, welches in dies stille und ruhige, ganz der Wissenschaft, der Lehrtätigkeit und dem Umgang mit gleichgesinnten Freunden hingegebene Gelehrtenleben fiel, war die auf Betreiben des reaktionären Wöllnerschen Regimes am 1. Oktober 1794 erlassene Kabinetsordre Friedrich Wilhelms II., die dem 70jährigen Greise „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christen-

tums" vorwarf und „bei fortgesetzter Renitenz" mit „unfehlbar unangenehmen Verfügungen" drohte. Nach dem Tode des Königs (1797) konnte er wieder aufatmen. Doch hat er seine religionsphilosophische Wirksamkeit nicht mehr aufgenommen. Schon 1796 war er durch zunehmende Altersschwäche gezwungen, seine Vorlesungen, 1798 seine schriftstellerische Tätigkeit einzustellen. Am 12. Februar 1804 ist er gestorben.

3. *Schriften.* Die Schriften der vorkritischen Periode sollen im folgenden § besonders behandelt werden. Ich beschränke mich daher hier auf die Angabe der von 1781 an veröffentlichten Schriften, kleinere naturwissenschaftliche Aufsätze und unbedeutendere Gelegenheitsartikel beiseite lassend. Es erschienen:

1781 *Kritik der reinen Vernunft;* die bedeutend veränderte (s. S. 231) zweite Auflage 1787, von der die folgenden fünf (1790, 1794, 1799, 1818, 1828) fast unveränderte Abdrucke sind.

1783 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.*

1784 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.* — *Was ist Aufklärung?* (Beide in der *Berlinischen Monatsschrift.)*

1785 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* — *Rezension von Herders Ideen (Jen. Allg. Literaturztg.).*

1786 *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.* — In der *Berlin. Monatsschrift:* a) *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.* b) *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*

1788 *Kritik der praktischen Vernunft* (6. Aufl. 1827). — *Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (in Wielands *Teutschem Merkur*).

1790 *Kritik der Urteilskraft* (2. Aufl. 1793, 3. Aufl. 1799). — Außerdem eine Streitschrift gegen den Hallenser Professor Eberhard.

1791 *Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.* — Die (nicht abgesandte) Preisschrift über die *Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff* (erst 1804 von Rink veröffentlicht).

1793 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.* — *Ueber den Gemeinspruch:*

Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (Berl. Mon.).

1794 *Ueber Philosophie überhaupt* (ein Auszug Becks aus einer älteren Einleitung Kants in die *Kr. d. U.*). — *Das Ende aller Dinge* (*Berl. Mon.).*

1795 *Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf.*

1796 *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie.* — *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie.* (Beides in der *Berl. Mon.*)

1797 *Metaphysik der Sitten (1. Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre. 2. Met. A. der Tugendlehre).* — *Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen (Berliner Blätter).*

1798 *Der Streit der Fakultäten.* — *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.*

Von anderen herausgegeben: *Kants Logik,* von *Jäsche* (1800). *Kants physische Geographie,* von *Rink* (1802 bis 1803). *Kant über Pädagogik,* von *Rink* (1803).

Vorstehende Schriften finden sich zumeist in den bisherigen Gesamtausgaben (s. u.) abgedruckt.

Nach Kants Tode ist noch Folgendes aus seinem Nachlaß bezw. Kollegheften veröffentlicht worden:

a) Ein Manuskript, an dem Kant in seinen letzten Jahren arbeitete, betreffend den *Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik,* zum Teil veröffentlicht von *R. Reicke* in der *Altpreußischen Monatsschrift* (1882—84). (Deutlich die Spuren seines Alters zeigend, daher ohne bedeutenden Wert).

b) *Lose Blätter aus Kants Nachlaß,* herausgeg. von *R. Reicke* 1889, einige Fortsetzungen davon in des letzteren *Altpreußischer Monatsschrift,* vgl. darüber *H. Cohen* in *Philos. Monatsh. XXVI,* 287—323.

c) *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie: a) Zur Anthropologie, b) Zur Kr. d. r. V.,* von *Benno Erdmann,* 1882 und 1884.

d) *Vorlesungen über philosophische Religionslehre, über Metaphysik und philos. Anthropologie,* herausgeg. von *Pölitz* bezw. *Starke* 1817, 1821 und 1831, *Heinze* 1894. (Als Quellen Kantischer Philosophie mit großer Vorsicht aufzunehmen.) Vgl. *Arnoldt, Kritische Exkurse* 1894.

e) *Kants Briefwechsel,* jetzt in musterhafter Korrektheit und überraschender Vollständigkeit in der großen Kant-Ausgabe der Berliner Akademie ediert von *Rudolf Reicke* (1. Band 1747—1788, 2. Band 1789—1794; ein 3. Band wird den Rest des Briefwechsels, ein 4. Band den literarisch-kritischen Apparat bringen).

4. *Ausgaben und Uebersetzungen der Kantischen Schriften.*

A. Gesamtausgaben.

a) von *Hartenstein,* 10 Bände, Leipzig 1838—39.

b) von *K. Rosenkranz* und *Schubert,* 12 Bände, Leipzig 1838—42, wertvoll durch die Beigaben des 11. (*Briefwechsel, Biographie,* von *Schubert*) und 12. *(Geschichte der Kant. Philosophie,* von *Rosenkranz)* Bandes.

c) von *Hartenstein,* 8 Bände, 1867—69 (in chronologischer Ordnung).

d) in *v. Kirchmanns Philos. Bibliothek,* Leipzig 1868ff., jetzt in vollständig neuer, zeitgemäß umgestalteter Auflage in dem Dürrschen Verlage, Leipzig, erscheinend *(Kritik der reinen Vernunft* von *Th. Valentiner* 1901. — *Kritik der Urteilskraft, mit Einleitung und terminologischem Wörterbuch* von *K. Vorländer* 1902*)*.

e) Erst begonnen (vgl. 3 e) ist das große Unternehmen der Berliner Akademie der Wissenschaften: eine Gesamt-Ausgabe alles dessen, was von Kant herrührt, einschließlich des gesamten erreichbaren handschriftlichen Materials, der Briefe und der Nachschriften Kantischer Vorlesungen (letztere in Auswahl). Sie wird, vollendet, gegen 24 stattliche Bände umfassen.

B. Wichtigere Sonderausgaben neuerer Zeit:

a) *Kritik der reinen Vernunft:* von *Kehrbach* (Reclam, 1877, 2. Aufl. 1878), *B. Erdmann* (5. Aufl. 1900), *E. Adickes* (1889), *Karl Vorländer* (Hendel, 1899). Die letztere bringt zum erstenmal, außer einer längeren sachlichen Einleitung, ein ausführliches Personen- und erklärendes Sachregister.

b) *Prolegomena* von *B. Erdmann* (1878)*;* von *K. Schulz* (Reclam).

c) *Kritik der prakt. Vernunft* von *Kehrbach* (Reclam).

d) *Kritik der Urteilskraft* von *B. Erdmann,* Leipzig 1880. — *K. Vorländer* (vgl. oben unter A. d). — *Kehrbach* (Reclam).

C. Übersetzungen in fremde Sprachen hat namentlich das systematische Hauptwerk, die *Kritik der reinen Vernunft,* gefunden, und zwar

a) ins Lateinische von *Born* 1796—98 (schwerfällig).

b) ins Italienische von *Mantovani* 1820—26 (ungenau).

c) ins Französische von *Tissot* (desgl. die *Prolegomena, verm. log. Schriften, Anthropologie* u. a.), *Barni (Kr. d. pr. V., Met. d. Sitten, Grundlegung, Kritik d. Urteilskraft), Lortet (Religion innerhalb etc.)* u. a.

d) ins Englische von *Haywood* 1838, *Meiklejohn* 1855, und besonders *F. Max Müller* 1881 und 1896 (mit histor. Einleit. von *L. Noiré*). — Außerdem die *Kr. d. prakt. V.* u. a. ethische Schriften von *Abbott* 3. Aufl. 1883, *Prolegomena* von *Belfort Bax* 1883, *Religion* von *Semple* 1838, *Kritik d. Urteilskraft* von *Bernard* 1892.

e) ins Spanische von *Perojo* 1883.

§ 41. Kants vorkritische Periode (1747—1770).

Ausser K. Fischer, Gesch. d. Philos. III und Vaihinger, Kommentar z. Kr. d. r. V. I 49, vgl.: H. Cohen, Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus. Habilitationsschrift. Berlin 1873. — Paulsen, Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, 1875. — B. Erdmanns Einleitung zu seiner Ausgabe der ‚Reflexionen Kants' II, 1884. — v. Hartmann, Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung, 1894. — Höffding, Die Kontinuität im philos. Entwickelungsgange Kants im Archiv f. Gesch. d. Philos. VII. — E. Adickes, Kantstudien, 1895.

Die einzelnen Stadien von Kants philosophischer Entwickelung in dieser sogenannten vorkritischen Periode sind vielfach behandelt worden, ohne daß diese mehr oder minder scharfsinnigen Untersuchungen über die verschiedenen „Umkippungen" seines Standpunktes, von denen der Philosoph selbst spricht, bisher zu unumstrittenen Resultaten geführt hätten. Für die Begründung seines späteren Systems sind sie von verhältnismäßig geringer Bedeutung. Kant bezieht sich in seinen kritischen Werken nie auf sie, ja er hat in eine von seinem Freunde Tieftrunk 1798 veranstaltete Sammlung seiner kleineren Schriften keine vor 1770 verfaßte aufgenommen

wissen wollen und in einer öffentlichen Erklärung (1793) von seinen „ältesten, unbedeutendsten und mit meiner jetzigen Denkart nicht mehr einstimmigen Schriften" ziemlich geringschätzig geurteilt. Wir heben daher im folgenden nur die wichtigsten Schriften und Einflüsse fremder Denker hervor.

1. Bis um 1760. Zunächst schien es, als werde er sich, mindestens in Erkenntnistheorie und Metaphysik, nicht wesentlich von der zeitgenössischen Philosophie entfernen. Er bewegt sich wenigstens größtenteils in den Formen und Kunstausdrücken der Leibniz-Wolffschen Schule, wenn auch von vornherein mit einer gewissen Selbständigkeit. So in seiner (lateinischen) Habilitationsschrift (1755), in der er die „Neue Beleuchtung der ersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis" wesentlich von Leibnizschen Gesichtspunkte aus, wenngleich mit bemerkenswerten Modifikationen, vollzieht. Die naturwissenschaftlichen Schriften zeigen eine größere Selbständigkeit, die sich auch in seinem, im Gegensatz zu den meisten seiner Zeitgenossen erfolgten, Anschluß an Newton offenbart. — Schon die Erstlingsschrift des 23jährigen (Titel S. 216) hatte sich kühn den Autoritäten entgegenzustellen gewagt; denn man soll, wenn es sich um die Entdeckung der Wahrheit handelt, „keinen anderen Überredungen als dem Zuge des Verstandes gehorchen." — Seine bedeutendste Schrift aus dieser ersten, wesentlich kosmologisch-naturwissenschaftlichen Periode ist die Friedrich II. gewidmete *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), welche aus dem hypothetisch vorausgesetzten nebelähnlichen Urzustand der Materie mit ihren zwei Kräften (Anziehungs- und Abstoßungskraft) die Entstehung unseres gesamten Sonnensystems ableitete: die bekannte, vier Jahrzehnte später durch den Franzosen Laplace selbständig weiter ausgeführte, in ihrem Kern heute noch nicht ernstlich bestrittene Kant-Laplacesche Theorie. Philosophisch zeigt die damals nicht sehr beachtete Schrift bereits die Grundstimmung seines späteren Kritizismus, reinliche Scheidung der Wissensgebiete: auf dem naturwissenschaftlichen streng-mechanische Auffassung, während auf dem ethischen der religiösen Vorstellung noch ein Platz verbleibt. — Die einzelnen Atome sind, wie die *Monadologia physica* (1756) entwickelt, Kraftpunkte, die auf gesetzmäßige

Weise zusammenwirken und so den großen Urzusammenhang der Natur erweisen.

2. 1760—1769. Mit dem Anfang der 60er Jahre tritt im Kantischen Denken eine Wendung in empiristisch-skeptischem Sinne ein. Von dem frischeren Zuge aus dem Westen, der um diese Zeit durch das geistige Leben Deutschlands weht, bleibt auch Kant nicht unberührt. Für den Inhalt seiner Schriften bedeuten diese Jahre eine stärkere Wendung von den bis dahin vorzugsweise gepflegten kosmologischen und naturwissenschaftlichen zu logischen und ethischen Problemen. Auf dem letzteren Gebiete hat er um diese Zeit von Shaftesbury und namentlich Rousseau lebhafte Eindrücke empfangen, die auf seine spätere Geschichtsphilosophie (s. unten § 51) von Einfluß waren; für seine theoretische Entwickelung waren Locke und besonders Hume von größerer Bedeutung. Übrigens darf man alle diese äußeren Einflüsse und Anregungen bei Kants starker eigener Geistesindividualität nicht zu hoch einschätzen.

Besonders fruchtbar sind die Jahre 1762 und 1763. Sie bringen zunächst die kleine, gegen die übliche Schullogik gerichtete Abhandlung *Von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren;* nur die erste sei die naturgemäße. — *Der einzig möyliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseine Gottes* widerlegt bereits in ähnlicher Weise, wie später die Kritik der reinen Vernunft, die herkömmlichen Beweise für das Dasein Gottes und läßt an ihrer Stelle als „einzig möglichen", wenngleich nicht „nötigen", Ersatz nur eine vertiefte Form des sogenannten ontologischen Beweises (aus dem Seinsbegriff) zu. — Methodisch wichtiger ist die 1763 verfaßte, 1764 gedruckte Preisschrift der Berliner Akademie (Mendelssohn erhielt den ersten, Kant nur den zweiten Preis): *Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral,* namentlich wegen des in derselben durchgeführten Vergleiches der philosophischen und der mathematischen Methode. Bereits hier sucht der Verfasser gleich in den ersten Sätzen eine „unwandelbare Vorschrift der Lehrart", nach Art und „im Grunde" einerlei mit derjenigen Newtons in der Naturwissenschaft. Eine Metaphysik als Wissenschaft sei bisher noch nicht geschrieben worden; möglich sei sie nur durch Zergliederung sicherer Erfahrungssätze, eventuell mit Hilfe der Mathematik. — Ein Beispiel

dazu hatte Kant selbst in seinem gleichzeitig (1763) geschriebenen *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen,* gegeben. Hier werden logische und reale Entgegensetzung unterschieden und mit dem Problem des „Realgrundes" die Frage nach der Gültigkeit des von Hume einfach geleugneten Kausalgesetzes gestellt: „Wie soll ich es verstehen, daß, weil Etwas ist, etwas anderes sei?"

Die nun folgenden *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) sind keine systematische Abhandlung, sondern eine abseits der strengen Wissenschaft liegende, auf dem Einflusse Shaftesburys und Burkes beruhende, populäre Schrift voll der feinsten Gedanken aus dem Gebiete der Ästhetik, Psychologie und Moral, über die Beziehung jener beiden Gefühle zu menschlichen Tugenden und Schwachheiten, den Temperamenten, dem Verhältnis der beiden Geschlechter, den Nationalcharakteren. Sie zeigt, wie anziehend, geistvoll und witzig Kant zu schreiben vermochte, wenn es ihm darauf ankam.

Der skeptische Ton, der in jener Schriftengruppe des Jahres 1763 bereits deutlich durchklingt, findet sich gesteigert wieder in der durch die Beschäftigung mit den Ansichten des schwedischen Spiritisten Swedenborg veranlaßten, von witziger Ironie gegen die Anmaßungen der Metaphysik und geistvoll-übermütigem Humor durchdrungenen Satire *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766). Jenes Problem, wie etwas die Ursache eines anderen sein könne, kann „unmöglich jemals aus der Vernunft eingesehen", sondern „diese Verhältnisse müssen lediglich aus der Erfahrung genommen werden." Freilich spottet er, ebenso wie über das a priori, das anfange, „ich weiß nicht wo", und komme, „ich weiß nicht wohin", auch über das a posteriori, welches „den Aal der Wissenschaft beim Schwanze erwischen" zu müssen glaube. Und jenseits der Erfahrung bleibe doch noch der moralische Glaube gestattet. — Ähnlich unterscheidet er in der methodisch interessanten *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahre 1765/66* zwischen der historischen und philosophischen Erwägung dessen, was geschieht, und der nachfolgenden Anzeige dessen, was geschehen solle. — Er will sich keineswegs als Feind der Metaphysik überhaupt, in die er vielmehr „verliebt zu sein das Schicksal

habe", sondern nur der jetzigen „aufgeblasenen" angesehen wissen. „Die Metaphysik selbst objektiv erwogen," will er dagegen, wie er gleichzeitig (6. April 1766) an Mendelssohn schreibt, durchaus nicht „für gering oder entbehrlich halten," ja, er ist „seit einiger Zeit, nachdem ich glaube, ihre Natur und die ihr unter den menschlichen Erkenntnissen eigentümliche Stelle einzusehen," sogar überzeugt, daß auf sie „das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechtes ankomme."

So ist Kant durch den Humeschen Skeptizismus wohl, wie er sich später in den *Prolegomenen* ausdrückte, „aus dem dogmatischen Schlummer geweckt", d. h. von dem Dogmatismus der in Deutschland damals noch vorherrschenden Leibniz-Wolffschen Schule abgebracht worden; allein diese Skepsis hat sich bei ihm nie so weit erstreckt, daß er an der Wahrheit der Wissenschaft (und zwar bedeutet das bei Kant in erster Linie Mathematik und „reine" d. i. mechanische Naturwissenschaft) irre geworden wäre. Vielmehr machte ihn gerade die Ausdehnung des Humeschen Zweifels (an der Geltung des Kausalitätsbegriffes) auf die Mathematik (s. § 30) stutzig. Auch Leibniz' 1765 entdeckten *Nouveaux essays* machte einen bedeutenden Eindruck auf ihn. Inwieweit auch das Antinomien-Problem, der „Widerstreit der Vernunft mit sich selbst" in den höchsten kosmologischen, psychologischen, theologischen Fragen, ihn zu den Grundgedanken seines späteren Kritizismus hingetrieben hat, und wann diese verschiedenen Anregungen und Anstöße stattgefunden haben — in dem Nachlaß fand *B. Erdmann* 1878 die Notiz: „Das Jahr 1769 gab mir großes Licht" — ist, trotz zahlreicher gelehrter Untersuchungen in den letzten zwei Jahrzehnten (s. o.), noch nicht mit zweifelloser Sicherheit festgestellt worden und hat schließlich auch nur sekundären Wert.

3. 1770. Die letzte vorkritische oder, wenn man will, die erste kritische Schrift ist die von Kant bei Antritt seiner ordentlichen Professur (1770) herausgegebene Inaugural-Dissertation: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* In ihr haben wir schon eine deutliche Vorstufe der Vernunftkritik vor uns. Wenigstens bezüglich des einen Teiles der Erkenntnis, der sinnlichen, enthält sie bereits die entscheidende Wendung. Die Sinnlichkeit wird nicht mehr (mit Leibniz) als

dunkle und verworrene Erkenntnis betrachtet, sondern als selbständiges Erkenntnisprinzip neben dasjenige des Verstandes gestellt. Und Raum und Zeit sind keine Begriffe mehr — als solcher war der Raum in der kleinen Abhandlung *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768) noch gefaßt worden —, sondern Formen d. i. Gesetze der Sinnlichkeit, denen als Stoff die Empfindung gegenübersteht. Als „Urbild der sinnlichen Erkenntnis“ erscheint bereits die Geometrie, deren wissenschaftlicher Gegenstand der Raum ist, wie derjenige der Mechanik die Zeit, der der Arithmetik die der Raum- und Zeitvorstellung bedürftige Zahl (ebenda § 12). Kurz, wir haben in sehr wesentlichen Stücken schon die „transscendentale Ästhetik“ des Hauptwerkes vor uns. Anderseits bleibt freilich die Sinnlichkeit immer noch niedriger gestellt als der Verstand; während sie die Dinge nur erkennt, wie sie erscheinen, geben uns die Verstandesbegriffe die Dinge, wie sie sind. Die Natur der Verstandesbegriffe jedoch wird noch nicht positiv bestimmt; sie werden noch in der Weise der alten Metaphysik auf Gott als den Urgrund aller Dinge zurückgeführt. Vor allem aber ist die Verbindung von Anschauung und Begriff zur Einheit der Erfahrung noch nicht vorhanden; erst die Entdeckung der Kategorien führte zu diesem entscheidenden Punkte der „transscendentalen“ Methode.

4. Ein volles Jahrzehnt (1770—1780) blieb dann der Ausreifung dieser Gedanken zum System gewidmet. In dieser Zeit hat der bis dahin so fruchtbare Schriftsteller nichts Philosophisches, ja, wenn man von der Rezension eines anatomischen Werkes (1771), einer Abhandlung über die Menschenrassen (1775) und zwei Zeitungsartikeln über das Dessauer Philanthropin (1776 und 1777) absieht, überhaupt nichts veröffentlicht. Es ist die Entstehungszeit der *Kritik der reinen Vernunft*, die im Frühjahr 1781 ans Licht trat, indem er „das Produkt des Nachdenkens von wenigstens 12 Jahren innerhalb etwa 4 bis 5 Monaten“ niederschrieb. Eine kurz zusammenfassende Darstellung dessen, was wir von ihm selbst, namentlich aus den Briefen an seinen Freund Marcus Herz in Berlin, über die Entstehungsweise seines Werkes erfahren, gibt der zweite Abschnitt der Einleitung zu *meiner* Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* (S. VIII bis X).

Ehe wir uns nun den einzelnen Teilen des Kantischen Systems zuwenden, versuchen wir die zum Verständnis desselben unerläßliche neue Methode, soweit es auf so beschränktem Raume möglich ist, zu charakterisieren.[1])

§ 42. Die transscendentale Methode und ihre wichtigsten Grundbegriffe.

Kant nennt sein Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, einen „Traktat von der Methode". Er will nicht „eine Philosophie", die man „lernen" kann, sondern philosophieren lehren. Will man in den Sinn und Kern von Kants Philosophie eindringen, muß man sich daher zu allererst seiner Methode bemächtigen. Diese hat er selbst als die kritische oder transscendentale bezeichnet und sehr bestimmt von allen bisherigen, der dogmatischen wie der skeptischen, der empirischen und physischen wie der psychologischen, der logischen wie der metaphysischen, unterschieden.

1. Transscendental heißt nach Kants Definition[2]) „alle Erkenntnis, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt (1. Aufl.: mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt) beschäftigt." Kants Philosophie geht also — das

[1]) Wir wissen dabei sehr wohl und bemerken es daher hier von vornherein ausdrücklich, daß diese neue Methode in Kants Werken nicht überall gleich durchsichtig hervortritt, sondern öfters noch von älteren Gedankengängen durchkreuzt wird, halten es indessen, sowohl im Interesse der Klarheit als auch in Anbetracht der sonst kaum zu bewältigenden Masse des Materials, für geboten, gerade das Neue und Eigenartige, was die Kantische Philosophie vor anderen auszeichnet und auch heute noch fruchtbar macht, mit besonderem Nachdruck hervorzuheben Kant selbst hat, nach dem Eingeständnis eines so energischen Verteidigers wie H. Cohen, „an manchen Stellen das Verständnis seiner Sache erschwert oder gar verhindert," dadurch, daß er „von seinem erkenntniskritischen Unternehmen ergriffen, die Sprache der Psychologie ohne Vorsicht gebrauchte." *(Cohen, Th. d. Erf. 147.)*

[2]) Kr. d. r. V. 2. Aufl. S. 25. Aehnliche Definitionen siehe in dem Register zu *meiner* Ausgabe der Kr. d. r. V., S. 827. Für alle folgenden t. t. Kants sei gleichfalls auf dies erklärende Sachregister (S. 770 bis 839) verwiesen. Wir citieren stets nach den (dort abgedruckten) Seitenziffern der 2. Auflage.

ist das Nächste, was wir uns zu merken haben — nicht auf die sogenannten „Dinge“ unmittelbar, sondern auf unsere Erkenntnis, genauer, die Art unserer Erkenntnis von den Dingen. Nicht die Erkenntnis muß sich nach den „Gegenständen“, sondern die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten; jeder Gegenstand löst sich bei näherer Betrachtung in ein Bündel von Vorstellungen auf. Dieser von Kant selbst als eine „Revolution der Denkungsart“ bezeichnete und mit dem Verfahren des Kopernikus verglichene Gedanke macht seine Philosophie zu einer idealistischen, macht ihn zum Erneuerer und Vollender Platos, zum Fortbildner von Descartes und Leibniz. Aber er ist auch — das ist wohl zu beachten — nur erst der Ausgangspunkt des kritischen Denkens, das Eingangstor in die Kantische Philosophie. Kant verwahrt sich an mehreren Stellen auf das entschiedenste dagegen, daß man seinen kritischen Idealismus mit dem gemeinen empirischen oder psychologischen und dessen Unterarten, dem skeptischen oder problematischen des Descartes und dem dogmatischen und mystischen (schwärmerischen) des „guten“ Berkeley verwechsele. Es sei ihm nie in den Sinn gekommen, die Existenz der „Dinge“ zu bezweifeln — der naive Realismus kann sich also beruhigen, Kant will ihm seine „Dinge“ nicht künstlich wegdisputieren —, Kants „formaler“, „transscendentaler“ oder „kritischer“ Idealismus will vielmehr gerade die einzige Art zeigen, wie jene „Existenz der Dinge“ wissenschaftlich zu begreifen ist.

2. Die transscendentale Methode geht auf diejenige Erkenntnisart, die „a priori möglich sein soll.“ Damit stehen wir bei einem zweiten Grundbegriffe der Kantischen Philosophie: dem a priori. Wenn man Kants „a priori“ begreifen will, so muß man zu allererst den zeitlichen Sinn des „Angeborenen“ sich aus dem Sinne schlagen. Das psychologische Problem der ersten Entstehung unserer Vorstellungen interessiert die transscendentale Methode nicht. Die a priorische Erkenntnis, z. B. der Satz: jede Veränderung hat ihre Ursache, ist von allen Eindrücken der Sinne, ja schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig. Es gibt gewisse unauflösbare, der psychologischen Analyse nicht mehr zugängliche Elemente unseres Bewußtseins: das ist der nächste Sinn des a priori, dem schon Leibniz nahe gekommen war. Aber es ist nicht der ganze Sinn desselben, sondern nur der vor-

läufige, im Gegensatz zum psychologisch-zeitlichen der „metaphysische". Das metaphysische a priori muß vielmehr zum transscendental-a priori gesteigert oder eigentlich darauf beschränkt werden. Wenn Kant als Kennzeichen seines a priori „unbedingte Notwendigkeit" und „strenge Allgemeinheit" anführt, wenn er es als die Bedingung bezeichnet, von der alle Erfahrung abhängt, wenn er als Beispiel dafür alle mathematischen Sätze nennt, so sind damit jene unbestimmten ursprünglichen Bewußtseinselemente zurückgeführt auf die — Grundlagen und Bedingungen aller Wissenschaft, ja in weiterem Sinne aller menschlichen Kultur überhaupt, die wir selbst in unserem Bewußtsein erzeugen; denn wir selbst legen das a priori in die Dinge.

3. Damit stehen wir bei der Antwort auf eine dritte Frage: was ist der Gegenstand der kritischen Methode? Darauf ist zunächst allgemein zu erwidern: die gesamte (wissenschaftliche, sittliche und künstlerische) Erfahrung der Menschheit. Transscendent heißen Erkenntnisse oder Begriffe, die über die Grenzen der Erfahrung hinausgehen. Dem gegenüber bezeichnet Kant ausdrücklich als seinen Platz „das fruchtbare Bathos der Erfahrung." Er weiß wohl, daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt. Transscendental bedeutet daher etwas, das zwar a priori vor der Erfahrung „vorhergeht", aber doch „zu nichts Mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen." Die „Möglichkeit der Erfahrung" oder „die Bedingungen möglicher Erfahrung" darzutun, bezeichnet Kant immer wieder[1]) als die Aufgabe der kritischen Philosophie, sodaß man diese auch (mit H. Cohen) als eine Theorie der Erfahrung bezeichnen kann. Sehen wir vorläufig von der moralischen und ästhetischen Erfahrung ab, so bedeutet das Problem der „Möglichkeit der Erfahrung" für Kant nichts anderes als: Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis, Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt.

Neben der Tatsache der sittlichen Ideen und der ästhetischen Gefühle steht das Faktum der Wissenschaft. Von diesem in gedruckten Büchern vorliegenden Faktum geht die transscendentale Methode aus; den

[1]) Der Terminus „Möglichkeit der Erfahrung" kommt nicht weniger als 50mal, derjenige „mögliche Erfahrung" sogar nicht weniger als 150mal allein in der Kr. d. r. V. vor.

Tatbestand der Wissenschaft will sie begründen, die Bedingungen ihrer Möglichkeit aufzeigen, ihre Voraussetzungen feststellen.

4. Das geschieht vermittelst der „Kritik". Kant stellt seinen Standpunkt als den kritischen dem Dogmatismus wie dem Skeptizismus der bisherigen Philosophen gegenüber: dem Dogmatismus, der ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft die schwierigsten Probleme zu lösen sich anmaßt, und dem Skeptizismus, der, konsequent zu Ende gedacht, sich selbst auflöst und in diesem Betracht „gar keine ernstliche Meinung" ist, während er als „Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers" von gutem Nutzen sein und die kritische Methode vorbereiten kann. Kants Kritizismus[1]) ist Kritik des in Wissenschaft, Moral und Ästhetik vorhandenen Erkennens, also Erkenntniskritik.

Die kritische Methode unterscheidet sich demnach bewußt und radikal von anderen, an sich ebenso berechtigten, aber einen anderen Gesichtspunkt einnehmenden wissenschaftlichen Verfahrungsweisen. So z. B. von der formal logischen, die, von allem Inhalte der Erkenntnis absehend, sich bloß mit den Formen des Denkens (in Urteils- und Schlußformen) beschäftigt. So namentlich von der in der beschreibenden Naturwissenschaft so fruchtbaren entwicklungsgeschichtlichen (genetischen, bei Kant: physiologischen); desgleichen von der heute noch von vielen für die philosophische Grundmethode gehaltenen psychologischen. So wichtig die Zergliederungen der Psychologie auch sind, sie ist dennoch keine spezifisch philosophische Disciplin, sondern nur ein Teil der Naturwissenschaft, Wissenschaft gleich-

[1]) Diesen Namen für seine Philosophie zu gebrauchen, rechtfertigt schon der Titel seiner drei Hauptwerke, der *Kritiken,* wie er denn auch bereits zu Kants Lebzeiten aufgekommen ist. Kant selbst legte keinen Wert auf solche Schulnamen. Er hat in der 1. Auflage seiner *Kr. d. r. V.* überhaupt keinen Gesamtnamen für sein System vorgeschlagen — denn der „transscendentale Idealismus" bezieht sich nur auf einen, wenn auch wichtigen, Teil desselben —, in den Prolegomenen aber und der 2. Auflage die Bezeichnung als „formalen" oder „kritischen" Idealismus für die angemessenste erklärt, übrigens auch später wenig Gebrauch davon gemacht. Es blieb seinen Nachfolgern vorbehalten, anspruchsvolle „Systeme" des transscendentalen Idealismus, der Identität, des absoluten Idealismus, des Realismus u. s. w. herauszugeben.

sam von der Innenseite derselben menschlichen Natur, deren Außenseite Physik und Naturbeschreibung erforschen und beschreiben. Aber sie läßt Raum, ja sie führt notwendig, als zu ihrer Voraussetzung, zur Erkenntniskritik, die ihr ihre Begriffe liefert und methodisch begründet. Psychologie kann uns wohl zeigen, wie Urteile und mit ihnen die gesamte wissenschaftliche Erfahrung entsteht, aber nicht, ob und weshalb sie notwendig ist. Das vermag nur eine Kritik oder Theorie des Erkennens, die weder erklären noch beschreiben will.

5. Wenn nun also die transscendentale oder kritische Methode weder dogmatisch noch skeptisch, weder logisch noch psychologisch, weder metaphysisch noch genetisch sein soll, was bleibt ihr dann noch übrig, um die „Möglichkeit der Erfahrung“ darzutun? Antwort: Ein lediglich formales Verfahren, darauf gerichtet, die gesamte Erfahrung zu „durchgängiger Einhelligkeit“, zur „Zusammenstimmung mit sich selbst“, kurzum zur Einheit zu bringen. Der „formale“ Idealismus sucht die „formalen Bedingungen“ der Erfahrung auf und verbindet sie zu systematischer Einheit. „Die Transscendental-Philosophie hat ... die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Prinzip aufzusuchen, weil sie aus dem Verstande als absoluter Einheit rein und unvermischt entspringen und daher selbst nach einem Begriffe oder einer Idee unter sich zusammenhängen müssen.“ (*Kr. d. r. V.* 92). Zusammenhang der Erkenntnis aus einem Prinzip aber oder systematische Einheit ist es, was Erkenntnis „allererst zur Wissenschaft macht“ (Kr. 860 vgl. 673). Wie dies im einzelnen geschieht, wird unten zu zeigen sein.

6. Die gefundenen „formalen Bedingungen“ der Erfahrung sind also zum System zu verbinden, d. h. nicht etwa zu einem dogmatisch-spekulativen, sondern zu einem kritischen „System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff hergeben kann“ (Kr. 766). System bedeutet demnach in Kants Sinne nicht sowohl einen geschlossenen Zusammenhang fertiger Erkenntnisse, sondern den Zusammenhang der Methoden, nach denen der Inhalt der verschiedenen Erfahrungsgebiete in unserem Bewußtsein erzeugt und „nach Grundsätzen der Einheit“ gestaltet wird. Diese voneinander unterschiedenen Erfahrungs- oder, was dasselbe ist, Bewußtseinsgebiete, deren jedes eine eigentümliche Richtung und damit Erzeugungsweise des Be-

wußtseins vertritt, sind: Natur (im weitesten Sinne des Wortes), Sittlichkeit und Kunst. Demzufolge zerfällt Kants System in: Wissenschaft (des Seienden), Ethik und Ästhetik. Die Begründung der Wissenschaft wird vor allem in der *Kritik der reinen Vernunft* (nebst den *Prolegomenen*) die der Ethik in der *Kritik der praktischen Vernunft* (nebst der *Grundlegung*), die der Ästhetik in dem ersten Teile der *Kritik der Urteilskraft* geliefert.

Kapitel XII.

Kants Neubegründung der Wissenschaft. (Kritik der reinen Vernunft.)

A. Die konstitutiven Prinzipien der Erfahrung.

§ 43. Einleitung. — Die transscendentale Ästhetik (Begründung der Mathematik).

Quellen. Das Hauptwerk bildet natürlich die Kritik der reinen Vernunft in der ersten und der zweiten, vielfach veränderten, Auflage. Ueber die Geschichte und den Unterschied beider vgl. B. Erdmann, Kants Kritizismus in der 1. und 2. Auflage der Kr. d. r. V. (1878), auch die kurz zusammenfassende Darstellung in der Einleitung zu meiner Ausgabe, besonders den 3. Abschnitt. Hier genüge die Bemerkung, daß die zweite Auflage (vgl. besonders die neue Vorrede) den Wissenschafts-Charakter des Kritizismus deutlicher zum Ausdruck bringt, indem sie das methodische Verhältnis zu den exakten Wissenschaften wie überhaupt die erkenntniskritische Methode schärfer durchführt. In der Hauptsache bleiben Kern und Aufbau des Systems unverändert. Einen Vorläufer der zweiten Auflage bilden die zur Einführung in den kritischen Idealismus besonders geeigneten Prolegomena (1783). Die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (1786) enthalten eine Anwendung der gewonnenen philosophischen Prinzipien auf die allgemeinen Bewegungsgesetze der Materie. Für die Begründung der organischen Naturwissenschaft endlich kommt ausser dem 2. Teile der Kr. d. r. V. noch der zweite Teil der Kritik der Urteilskraft in Betracht.

Zur Literatur. Unter Hinweis auf unsere allgemeinen Bemerkungen zu Anfang des § 40 erwähnen wir hier nur die allerwichtigste Spezialliteratur zu diesem Kapitel. Populäre Einleitungen geben: K. Lasswitz, Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit im Zusammenhange mit seiner Kritik des Erkennens, allgemeinverständlich dargestellt, Berlin 1883, und: F. Staudinger, Noumena. Darmstadt 1884. Für die transscendentale Logik empfiehlt sich be-

sonders: A. Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie. Kritische Darstellung. Lpz. 1876; für die Naturteleologie: A. Stadler, Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Berlin 1874. (Der erste Abschnitt enthält eine klare und kurze Uebersicht des Gedankenkerns der Kr. d. r. V.). Das standard work aber ist H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. neubearbeitete Auflage. Berlin 1885 (1. Auflage 1871); vgl. auch dess.: Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte, ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik 1883, und für die Ideenlehre Kap. 1—5 seines Buches: Kants Begründung der Ethik 1877. Außerdem sind zu nennen: A. Riehl, Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, 1. Band, Lpz. 1876, und E. Laas, Kants Analogien der Erfahrung, Berlin 1876 (beides kritische Darstellungen). — Eine kritische Zusammenfassung fast alles dessen, was über die Kritik der reinen Vernunft geschrieben worden ist, gibt H. Vaihingers weitläufig angelegter: Kommentar zu Kants Kr. d. r. V., von dem bisher zwei starke, jedoch nur bis zum Schluß der transscendentalen Aesthetik reichende Bände, mit zahlreichen Exkursen über einzelne Fragen, erschienen sind (1881 und 1892). Das ganze Werk ist auf 4—5 Bände berechnet. — Eine gute Hilfe für den Anfänger bietet auch der Auszug des alten Mellin (1755—1825): Marginalien und Register zu Kants Kr. d. r. V. (1794), neu herausgegeben und mit einer Begleitschrift „Zur Würdigung der Kr. d. r. V." versehen von L. Goldschmidt, Gotha 1900. — Endlich verweise ich auch an dieser Stelle auf die Einleitung und das ausführliche erklärende Sachregister in meiner Ausgabe des Kantischen Werkes (O. Hendel, Halle).

Als die „klassische" Einteilung seiner Kritik bezeichnet Kant in den Prolegomenen (§ 3) die Einteilung der Urteile in analytische und synthetische. Analytische Urteile sind solche, deren Prädikat im Subjekt bereits enthalten ist (z. B. alle Körper sind ausgedehnt). Als „Erläuterungsurteile" sind sie nützlich und unentbehrlich, aber sie „bringen den Verstand nicht weiter", sondern „dienen nur zur Kette der Methode". Ihr Wert ist ein bloß logischer, ihr oberster Grundsatz der Satz der Identität oder des Widerspruchs (A = A, A nicht = non A). Aber die kritische Methode sucht nicht die formalen Bedingungen des Denkens (in der Logik), sondern die des wissenschaftlichen Erkennens. Die synthetischen Urteile, die den Subjektbegriff durch ein neues Prädikat erweitern (daher „Erweiterungsurteile"), sind es vielmehr, die den Inhalt der Wissenschaft ausmachen. Wenn darum Kant als die Aufgabe, „auf die alles ankommt", die Lösung der Frage bezeichnet: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?, so brauchen wir nur die „schulgerechte" Sprache abzustreifen, und wir haben die von uns (§ 42, 3) bereits berührte Frage

vor uns: Wie ist wissenschaftliche Erfahrung, wie ist Wissenschaft möglich?

Wissenschaft aber bedeutet nach dem Sprachgebrauch der damaligen Zeit in erster Linie immer die mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis. Und so zerlegt sich die eben erhobene allgemeine Frage in die zwei Unterfragen: 1. Wie ist reine Mathematik möglich? 2. Wie ist reine (d. i. mathematische) Naturwissenschaft möglich? Aber neben der exakten Wissenschaft gibt es noch letzte Probleme und unentbehrliche Aufgaben der Menschenvernunft, die sich uns unwillkürlich aufdrängen und die man unter dem Namen der „metaphysischen" zusammenzufassen pflegt. Als 3. Frage erhebt sich demnach neben den beiden vorigen die: Wie ist diese, als „Naturanlage" wirkliche, aber so oft von den Philosophen vergeblich in Angriff genommene Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Auf die erste dieser drei Fragen antwortet die „transscendentale Ästhetik", auf die zweite die „transscendentale Analytik", auf die dritte die „transscendentale Dialektik". Mit der ersteren haben wir uns zunächst zu beschäftigen.

Die transscendentale Ästhetik.

Alle Erfahrung kommt durch zwei Faktoren in uns zustande: 1. durch sinnliche Wahrnehmung, 2. durch den Verstand. In unserem Innern sind beide unzertrennlich miteinander verbunden. Aber zum Behufe der Theorie müssen sie „isoliert", getrennt voneinander betrachtet werden. Den Anteil, den die erstere zum Bestande der Wissenschaft beiträgt, untersucht die transscendentale Ästhetik, d. h. „eine Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori" (Kant nimmt damit, im Unterschiede von der durch Baumgarten [§ 39] eingeführten und heute gewöhnlichen, die althellenische Bedeutung des Terminus „Ästhetik" wieder auf). — Wie aber ist das a priori der Sinnlichkeit festzustellen? Zu dem Zwecke muß zunächst alles, was Empfindung heißt, aus der sinnlichen Vorstellung oder Anschauung entfernt werden. Denn die Empfindung, die anscheinend erste und unmittelbarste Antwort der Sinne auf den Reiz (die „Affektion") der „Dinge", bezeichnet das empirische, a posteriorische, materielle Element der sinnlichen Wahrnehmung. Die kritische Methode aber will, wie wir

sahen, lediglich die formalen Bedingungen der Erfahrung, in diesem Falle die Form der Anschauung feststellen. Form aber bedeutet bei Kant — abgesehen von der „bloß logischen“ Form — nicht den Gegensatz zu irgendwelchem Inhalte, sondern zur Materie, d. h. einem unbestimmten, aber bestimmbaren X, dessen Bestimmung eben die Form ist. In unserem Falle heißt das: die Form der Erscheinung d. i. des „unbestimmten Gegenstandes“ ist dasjenige, „welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann“. Dadurch wird die empirische Anschauung erhoben zur formalen oder reinen Anschauung, „in der nichts angetroffen wird, was zur Empfindung gehört“. Die zwei reinen Formen der Sinnlichkeit aber sind Raum und Zeit.

A. Die Lehre vom Raume (Möglichkeit der Geometrie).

1. Metaphysische Erörterung. Kant untersucht nicht (vgl. § 43, 2) das psychologische Problem der Entstehung der Raumanschauung, etwa in der Seele des Kindes, sondern er will dieselbe in seiner „metaphysischen Erörterung“ als in der Organisation unseres Geistes begründet darlegen.

Der Raum ist nicht etwa ein aus den Tatsachen äußerer Erfahrung abstrahierter Begriff, wie die englischen Empiristen meinten, sondern umgekehrt: durch ihn wird überhaupt erst äußere Erfahrung möglich. Man kann sich allenfalls die Gegenstände aus dem Raume, jedoch nie den Raum selbst wegdenken. Der Raum ist also eine notwendige Vorstellung a priori, eine Bedingung der Erfahrung. Er ist ferner kein Verstandesbegriff, sondern reine Anschauung. Er enthält, als gegebene unendliche Größe, die einzelnen „Räume“ in sich, nicht, wie der Verstandesbegriff, unter sich.

Aber das Hauptabsehen Kants geht auf die

2. Transscendentale Erörterung. Die Raumvorstellung ist nicht bloß eine notwendige Voraussetzung unserer Erfahrung im allgemeinen, sondern speziell auch die notwendige Voraussetzuug der Geometrie. Und zwar der Raum als Anschauung, nicht als Begriff gefaßt. Denn die Mathematik muß alle ihre Begriffe in der Anschauung darstellen (konstruieren) können; ohne das haben sie keine objektive Gültigkeit.

Auch ist das Bewußtsein apodiktischer Notwendigkeit, das mit aller Vorstellung geometrischer Sätze verbunden ist, nur möglich, wenn die Notwendigkeit nicht in den sogenannten Dingen, sondern in der formalen Beschaffenheit des Subjekts, d. h. in der Form des äußeren Sinnes liegt. Der Satz: die Raumanschauung geht aller Wahrnehmung äußerer Gegenstände voraus, bedeutet mithin: Ohne sie ist keine wissenschaftliche Bestimmung des Gegenstandes möglich.

3. Folgerungen. Der Raum stellt demnach keine Eigenschaft oder Bestimmung etwaiger „Dinge an sich“ dar, die unabhängig von unserer Sinnlichkeit wären, sondern er ist nur „die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne“; wobei Erscheinung nicht im Sinne des Scheins, sondern in dem bereits oben berührten des „unbestimmten Gegenstandes“ zu nehmen ist. Das berühmte, in der Kantliteratur so oft umstrittene „Ding an sich“, das an dieser Stelle zum erstenmal auftritt, ist also vorderhand nichts als ein Fragezeichen, eine „kritische Erinnerung“ daran, daß Gegenstände an sich uns gar nicht erkennbar sind, „nach welchen aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.“ Der Raum ist vielmehr nichts anderes als die subjektive und formale Bedingung, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Er ist als formale Bedingung an unsere Sinnlichkeit geknüpft; ob es andere Wesen mit einer anderen Anschauungsart (und folglich auch einer anderen Geometrie) gibt, geht uns nichts an. Er besitzt objektive Giltigkeit hinsichtlich aller möglichen äußeren Erfahrung (alle äußeren Erscheinungen sind nebeneinander im Raume), d. h. empirische Realität, dagegen nicht die geringste, „sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen“, d. h. transscendentale Idealität. Endlich ist der Raum die einzige apriorisch-objektive Vorstellungsart äußerer Gegenstände, da Farben-, Ton- und Wärmeempfindungen eben Empfindungen unserer Sinne, aber keine Anschauungen sind.

B. Die Lehre von der Zeit (Möglichkeit der Arithmetik und reinen Mechanik).

Analog, wie mit dem Raume, verhält es sich mit der Zeit. Auch sie ist keine Abstraktion von der Erfahrung, sondern die Bedingung von deren Möglichkeit; auch sie kein allgemeiner Begriff, sondern reine An-

schauung, eine unendliche und gegebene kontinuierliche Größe; auch sie eine unaufhebbare Vorstellung. Selbst die größten Zeiträume sind nur Abgrenzungen der einen unendlichen Zeit, wie anderseits der kürzeste Moment in der Zeit bleibt. Wie der Raum das Neben-, so macht sie das Nacheinander und das Zugleichsein möglich. Alle Veränderung überhaupt, und im besonderen die Ortsveränderung oder Bewegung, beruht auf der Zeit- in Verbindung mit der Raumvorstellung. So bringt — das ist die transscendentale Bedeutung der Zeit — die Arithmetik ihre Zahlbegriffe nur „durch successive Zusammensetzung ihrer Einheiten in der Zeit“, namentlich aber die allgemeine Mechanik ihre Bewegungsgesetze nur durch die Zeitvorstellung zustande.

Auch die Zeit ist ebensowenig, wie der Raum, eine Eigenschaft von Dingen an sich selbst, sondern „nur“ eine „Form der sinnlichen Anschauung“; und zwar, im Unterschiede vom Raum, die Form des „inneren Sinnes“, d. h. des „Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes“. Als solche ist sie umfassender als die Raumvorstellung und dieser nicht neben-, sondern übergeordnet. Denn der Raum war nur die formale Bedingung äußerer Erscheinungen; die Zeit ist die Form aller Erscheinungen überhaupt: unmittelbar der inneren, mittelbar auch der äußeren. Wie der Raum, so besitzt auch die Zeit transscendentale Idealität — sie ist nur in unserer Vorstellung — und empirische Realität: alle Gegenstände stehen im Zeitverhältnisse zueinander, sind „in“ der Zeit; darin besteht ihre ganze „Wirklichkeit“.

*

Die Sinnlichkeit ist somit durchaus nicht, wie die Leibniz-Wolffsche Philosophie meinte, eine „verworrene“ Vorstellungsart der Dinge, sondern ein notwendiger Bestandteil der „Erfahrung“. Ohne sie wäre weder die Apodiktizität geometrischer Sätze noch die Sicherheit der mathematischen Bewegungsgesetze möglich. Der „Raum in Gedanken“ ist die Vorbedingung des „physischen“, d. h. der Ausdehnung der Materie. Nur dadurch, daß Raum und Zeit die formalen Bedingungen der Erfahrung sind, vermögen wir die mathematisch begründete Mechanik auf die gegebene Erfahrungswelt anzuwenden, ohne auf einen inneren Widerspruch zu stoßen. Die gesamte Erfahrungswelt steht unter räumlich-zeitlichen

Gesetzen, welche einerseits nur in unserer Vorstellung existieren — mit der dualistischen Vorstellung, als ob die „Vorstellung" dem „Objekte" bloß „völlig ähnlich" sei, erklärt Kant „keinen Sinn verbinden zu können" —, anderseits bloß auf Gegenstände der Sinne, „Objekte möglicher Erfahrung", gehen, für diese aber kein Schein, sondern „notwendige Bedingung", also „wirklich" sind.

§ 44. Die transscendentale Logik.

I. Teil: Die transscendentale Analytik (Begründung der reinen Naturwissenschaft).

I. Die Lehre von den reinen Verstandesbegriffen (Kategorien).

1. Sinnlichkeit und Verstand. Raum und Zeit sind die Bedingungen, unter denen wir Anschauungen besitzen. Aber damit haben wir noch keine Erfahrung. Die Welt der sinnlichen, räumlich-zeitlichen Eindrücke, die wir empfangend in uns aufnehmen, muß zu einheitlichen Begriffen geordnet werden durch das Denken. Neben der Receptivität der Sinnlichkeit gibt es noch eine zweite Grundquelle der Erkenntnis: die Spontaneität des Verstandes. Beide, Sinnlichkeit und Verstand, gehören untrennbar zusammen; „keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen", wie es von den Sensualisten einer-, den spiritualistischen Dogmatikern anderseits geschieht. Begriffe ohne Anschauungen sind freilich leer, aber Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Es ist ebenso notwendig, die Begriffe anschaulich, wie die Anschauungen „verständlich" zu machen oder unter Begriffe zu bringen. Nur aus ihrer Vereinigung kann Erkenntnis entspringen.

2. Einteilungen. Trotzdem sind beide für die wissenschaftliche Erörterung methodisch zu isolieren (s. S. 233). Nach der transscendentalen Ästhetik oder Wissenschaft von der Sinnlichkeit haben wir jetzt die transscendentale Logik oder „Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt" zu untersuchen. Die transscendentale Logik unterscheidet sich von der „allgemeinen", „gemeinen" oder formalen (sei es reinen, sei es angewandten) Logik dadurch, daß sie nicht auf die bloßen Formen des Denkens (vgl. § 42, 4), sondern auf den Inhalt möglicher Erfahrung geht, indem sie den Ursprung, den

Umfang und die objektive Giltigkeit der reinen apriorischen Erkenntnis untersucht. Sie zerfällt in die transscendentale Analytik („Logik der Wahrheit") und die transscendentale Dialektik („Logik des Scheins"). Die transscendentale Analytik, mit der wir es vorläufig allein zu tun haben, ist die Zergliederung der gesamten Verstandeserkenntnis a priori. Sie zerfällt ihrerseits wieder in die Analytik der Begriffe und die der Grundsätze des reinen Verstandes, von denen wir in diesem § die ersteren behandeln.

3. Die Möglichkeit der Naturwissenschaft. Das Problem der Naturwissenschaft treibt uns derselben Untersuchung zu. Bloße Mathematik (§ 43 A), ja selbst die mathematische Bewegungslehre (§ 43 B) miteingeschlossen, erschließt uns noch nicht den physikalischen Gegenstand. Die Physik macht weitergehende Voraussetzungen. Diese soll uns, soweit sie philosophischer Natur sind, die transscendentale Logik in ihren Begriffen und Grundsätzen lehren. Nicht die Regeln des formalen Denkens (sie gehören in die formale Logik), oder etwaige letzte Formen des Geistes (das ist metaphysisch gedacht), sondern die Grundbegriffe und Grundsätze, die methodischen Fundamente der Naturwissenschaft sollen konstituiert und systematisiert werden. Nachdem die transscendentale Ästhetik gezeigt hat, wie Natur „in materieller Bedeutung", d. h. als Inbegriff der Erscheinungen, möglich ist, soll jetzt die transscendentale Logik darlegen, wie Natur „in formeller Bedeutung" als „Inbegriff der Regeln", nach denen „alle Erscheinungen in einer Erfahrung als verknüpft gedacht enden sollen", mit anderen Worten: als Naturwissenschaft möglich ist (Prolegom. § 36). Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der ersteren sind die Gesetze der letzteren.

4. Die synthetische Einheit. Sinnlichkeit (Anschauung) bietet uns eine bunte Mannigfaltigkeit von Eindrücken. Wie vermag nun Einheit in dies „Mannigfaltige der Anschauung" zu kommen? Antwort: durch eine spontane Handlung unseres Bewußtseins, die Kant Synthesis nennt. Durch sie wird „dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden," um „daraus" eine Erkenntnis zu machen. Psychologisch genommen, ist die Synthesis eine bloße

Wirkung der Einbildungskraft, einer „blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele". Sie wird später von Kant in die Synthesis der Apprehension (erste Auffassung des Mannigfaltigen als eines Ganzen, z. B. des Tisches vor uns, in der Wahrnehmung), der Reproduktion (Wiederhervorrufung dieser Wahrnehmung zum Behufe der Vergleichung mit neuen, worauf z. B. das Zählen beruht) und der Rekognition (Wiedererkennen der alten Vorstellung) zerlegt. Welche transscendentale Bedeutung aber hat diese Synthesis? Antwort: Nur durch sie ist Erkenntnis als „ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen" und somit Erfahrung möglich. Dieses Ganze aber entsteht, indem die Synthesis „auf Begriffe" und damit zur Einheit gebracht wird, denn „Begreifen" heißt ja eben: in einer einzigen Erkenntnis zusammenfassen. Die Apprehension erfolgte in der Anschauung, die Reproduktion geht vermittelst der Einbildungskraft, die Rekognition im Begriff, d. i. der synthetischen Einheit vor sich.[1] „Allgemein ausgedrückt," heißen diese synthetischen Einheiten, weil sie rein und a priori sind, „reine Verstandesbegriffe" oder, mit einem von Aristoteles entlehnten, aber von Kant in neuem Sinne gebrauchten Bezeichnung:

5. Die Kategorien. Denn — das ist eine Entdeckung, auf die sich Kant nicht wenig zu gute tut — der Verstand, der durch seine synthetische Einheit die Erfahrung zustande bringt, ist derselbe, der vermittelst der analytischen Einheit die Urteilsformen der formalen Logik konstituiert. Die Kategorien werden auf die Formen des Urteils zurückgeführt, ihre „Tafel" kann aus derjenigen der logischen Urteilsfunktionen abgelesen werden. Nun zerfallen die Urteile nach ihrer

1. Quantität in: Einzelne, besondere, allgemeine,
2. Qualität in: Bejahende, verneinende, unendliche (limitative),
3. Relation in: Kategorische, hypothetische, disjunktive
4. Modalität in: Problematische, assertorische, apodiktische.

Dem entspricht folgende „Tafel der Kategorien":

1. K. der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit.
2. „ „ Qualität: Realität, Negation, Limitation.

[1]) Genau genommen, heißt allerdings der Begriff bei Kant nur die „Vorstellung der notwendigen synthetischen Einheit."

3. K. der Relation: Inhärenz und Subsistenz, Kausalität, Gemeinschaft (Wechselwirkung)
4. „ „ Modalität: Möglichkeit, Dasein (Wirklichkeit), Notwendigkeit.

Aber diese Ableitung der synthetischen aus den analytischen Einheiten, der Kategorien von den Urteilsformen soll keine einfache Abhängigkeit des Erkennens vom Denken, der Naturwissenschaft von der formalen Logik bedeuten. Kant stellt vielmehr von vornherein nur solche Urteilsformen auf, die zu Kategorien werden können, während die letzteren wiederum mit den „Grundsätzen" (s. § 45) zusammenhängen. Die Kategorien sind die „wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes" nur in dem Sinne, daß sie auf mögliche Erfahrung gehen. Kant hält daher, nachdem ihm die formale Logik den „Leitfaden zur Entdeckung" der reinen Verstandesbegriffe geboten hat, nach dieser „metaphysischen" Ableitung ebenso, wie in der transscendentalen Ästhetik, eine transscendentale Deduktion für notwendig.

6. Die transscendentale Deduktion der Kategorien. Während die Frage nach der Entstehung dieser Begriffe oder, wie Kant sagt, „nach den Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung" der empirischen Psychologie angehört (empirische Deduktion), diejenige nach ihrem Ursprung in der Organisation unseres Geistes metaphysisch bleibt, will die transscendentale Deduktion die „Art erklären, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können," mit anderen Worten die Kategorien als „formale Bedingungen" der Erfahrung nachweisen.

Die transscendentale Ästhetik hatte uns das Objekt nur erst als „Erscheinung" oder „unbestimmten" Gegenstand gegeben. Die reinen Verstandesbegriffe bestimmen nun diese „gegebene" Erscheinung zum „gedachten" Gegenstande. Objekt heißt dasjenige, „in dessen Begriffen das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist." Die Kategorien sind demnach nichts anderes als Vereinigungsweisen des Mannigfaltigen in unserem Bewußtsein; denn diese Verbindung des Mannigfaltigen zur synthetischen Einheit (der Kategorie) kann natürlich nur von uns selbst vollzogen werden. Welches ist aber der Grund dieser Einheit? Es ist der „schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt": daß „alles verschiedene empirische Bewußtsein in einem einigen Selbstbewußtsein verbunden sein müsse", d. i. der Grund-

satz der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception (oder des Selbstbewußtseins), oder des Bewußtseins von der Einheit unseres Bewußtseins. Das „Ich denke" muß (bewußt oder unbewußt) alle meine Vorstellungen begleiten können. Nur durch die synthetische Einheit im Bewußtsein, d. h. nur dadurch, daß er „meine" Vorstellung ist, wird ein Gegenstand der Erfahrung erzeugt. Die synthetische Einheit der Apperception ist daher der höchste Punkt nicht bloß der Logik, sondern auch der gesamten Transscendental-Philosophie und wird daher auch die transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins genannt; denn nur durch sie wird „alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt", mithin Erfahrung möglich. Selbst unser eigenes Ich läßt sich durch die bloße Bewußtheit nicht erkennen, sondern kann und muß, wie alles andere, erst durch die synthetische Einheit der Kategorien „Objekt" werden. Die Kategorien sind demnach „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung," der „Leitfaden" derselben, ihr „Schlüssel", ihre „intellektuelle Form"; sie „schreiben der Natur Gesetze vor", ja, sie machen sie überhaupt erst möglich; und so sind sie auch die Prinzipien der reinen Naturwissenschaft.

§ 45. Fortsetzung. II. Die Lehre von den Grundsätzen.

I. Einleitung: Der Schematismus der Kategorien.

1. Übergang. Das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung steht unter der Einheit der Kategorien als seiner notwendigen Bedingung. Anderseits aber kommt den letzteren, ohne Anwendung auf die Anschauung, keine objektive Gültigkeit zu. Ohne das sind sie „bloße Gedankenformen", leere Titel zu Begriffen ohne Inhalt, ohne Sinn und Bedeutung. Das Denken aber soll doch zum Erkennen werden. Sie bedürfen also zu ihrer Realisierung durchaus der Anwendung auf sinnliche Anschauung, auf Gegenstände der Sinne. Die Kategorien der Quantität z. B. haben den Raum, die der Ursache hat die Zeit zur unumgänglichen Voraussetzung. Um eine Linie zu erkennen, muß ich sie ziehen. Ihre endgiltige Rechtfertigung und Bewährung erhalten die Kategorien oder Grundbegriffe daher erst durch die Grundsätze, d. h. „diejenigen synthetischen Urteile, welche aus reinen Verstandesbegriffen a priori herfließen und allen übrigen

Erkenntnissen a priori zu Grunde liegen." Die Vermittlung zwischen beiden geschieht durch den

2. Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. „Transscendentales Schema" nennt Kant die „formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit", unter der die Kategorie allein auf irgend einen Gegenstand angewandt werden kann. Das Schema muß daher einerseits der Kategorie gleichartig, „intellektuell", anderseits aber auch der Erscheinung gleichartig, also sinnlich sein, weshalb es denn auch durch die Einbildungskraft hervorgebracht wird, wie z. B. der allgemeine Begriff einer mathematischen Figur, einer Zahl, eines Hundes. Es bedeutet im Grunde eigentlich nichts anderes als den einfachen Satz: das Erkennen muß anschaulich sein, wenn es über das bloße Denken hinauskommen will. Die Kategorien waren nur „Begriffe von Gegenständen überhaupt", während wir doch Gegenstände im besonderen, bestimmte Erfahrungs„dinge" erkennen wollen. Die beiden uns jetzt bekannten Arten von Formen — die der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und die des Verstandes (die Kategorien) — sind miteinander zu verbinden, wenn Erkenntnis erzeugt werden soll. So bezeichnet das Schema, als echt „transscendentale" Bedingung, den Weg, auf dem die Form ihren Inhalt, die Erkenntnis Gestalt gewinnt.

3. Die einzelnen Schemata. Das allgemeine Schema, durch welches allgemeine Begriffe sich in unserem Bewußtsein mit dem reinen Gewebe unseres inneren Anschauens verbinden, das reine Schema aller Sinnenempfindungen ist die Zeit, welche das „reine Bild aller Größen für den äußeren Sinn", den Raum, einbegreift. Die einzelnen Schemata sind die folgenden: a) das der Quantität oder Größe (als der Addition von Gleichartigem) ist die Zahl; b) das der qualitativen Kategorien (Realität im Verhältnis zu Limitation und Negation) ist die „kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung der Quantität von etwas in der Zeit" (die Empfindung mit ihren Graden); c) das der Substanz: die Beharrlichkeit des Realen; das der Kausalität: die Succession des Mannigfaltigen nach einer Regel; das der Gemeinschaft oder Wechselwirkung: das Zugleichsein der Bestimmungen der einen Substanz mit denen der anderen, d) das Schema der Möglichkeit: Bestimmung der Vorstellung zu irgend einer Zeit; der Wirklichkeit: das Dasein in einer bestimmten Zeit; endlich der Notwendigkeit: das Dasein zu aller Zeit.

Im Grunde also sind die Schemata nichts als apriorische Zeitbestimmungen, die nacheinander auf die Reihen, den Inhalt, die Ordnung und den Inbegriff der Zeit gehen. Sie realisieren die Kategorien bezw. deren Form, den Verstand, indem sie sie zugleich auf die sinnlichen Bedingungen der Erfahrung einschränken (restringieren). Nur durch ihre Vermittlung können aus den Begriffen die Grundsätze des reinen Verstandes entstehen.

II. Die Grundsätze als die Bedingungen der mathematischen Naturwissenschaft.

Denken oder Urteilen heißt: Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen. Die zufälligen, subjektiven Urteile gehen uns hier nichts an. Objektiv urteilen heißt: Vorstellungen in einem Bewußtsein überhaupt notwendig vereinigen. Auch von ihnen scheiden die analytischen Urteile, deren oberster Grundsatz der Satz des Widerspruchs ist (vgl. § 43), für unseren Zweck aus, denn wir wollen die Bedingungen der reinen Naturwissenschaft erforschen; diese aber besteht nicht aus analytischen, sondern aus synthetischen Urteilen. Deren oberste, nicht mehr weiter ableitbare Regeln (d. h. Bedingungen ihrer notwendigen Vereinigung im Bewußtsein) sind die Grundsätze. Machen die formalen Bedingungen aller Urteile überhaupt ein logisches, die der Grundbegriffe ein transscendentales, so machen die Grundsätze das System der Natur aus, „welches vor aller empirischen Naturerkenntnis vorhergeht, diese zuerst möglich macht und daher die eigentliche allgemeine und reine Naturwissenschaft genannt werden kann" (*Proleg.* § 23, Schluss). Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind zugleich die allgemeinen Gesetze der Natur und konstituieren die Einheit derselben.

Ob nicht Kant von ihnen überhaupt ausgegangen sei und erst nachher und ihnen zuliebe die Tafel der Grundbegriffe aufgestellt habe, wie Cohen und nach ihm Stadler nachzuweisen gesucht haben, muß hier unerörtert bleiben. Genug, sie werden in der Kritik der reinen Vernunft auf die Tafel der Kategorien bezw. der Urteile zurückgeleitet. Sie zerfallen nach der Art ihrer Anwendung in

A. Mathematische, die nur auf die Anschauung gehen und daher apodiktisch lauten, und

B. Dynamische, die auf das Dasein einer Er-

scheinung überhaupt gehen und daher nur mittelbare Evidenz an sich tragen.

A. Die mathematischen Grundsätze des reinen Verstandes.

Sie zerfallen ihrerseits wieder in a) Axiome der Anschauung, b) Anticipationen der Wahrnehmung. Auch den mathematischen Grundsätzen liegen reine Verstandessätze zu Grunde. Das Prinzip der Möglichkeit der „Axiome der Anschauung“ (selbst kein Axiom) oder der

1. Grundsatz lautet (nach der 2. Auflage): „Alle Anschauungen sind extensive Grössen.“ Der erste Gesichtspunkt, unter dem wir die Erscheinungen als Gegenstände bestimmen, ist die Größe, und zwar die ausgedehnte oder mathematische Größe, die in der Synthesis des mannigfaltigen Gleichartigen besteht. Die Raumgröße muß in successiver Synthesis (Zusammensetzung) erzeugt werden, z. B. der Begriff der Linie durch die Zusammensetzung ihrer Teile; ebenso die Zeitgröße. Damit erst werden die allgemeinen Formen des Raumes und der Zeit zu „bestimmten“ einzelnen Räumen und Zeiten, damit erst — nicht schon durch die transscendentale Ästhetik allein — wird die Mathematik der Ausdehnung oder Geometrie, damit vor allen Dingen erst die Anwendung der reinen Mathematik auf die Gegenstände der naturwissenschaftlichen Erfahrung möglich. Alle Einwürfe dagegen, die auf der falschen Entgegensetzung von reiner und angewandter Mathematik beruhen, sind nur „Chikanen einer falsch belehrten Vernunft“.

Eine zweite Anwendung der Mathematik auf die Naturwissenschaft stellt der

2. Grundsatz dar: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe d. i. einen Grad.“

Tiefer als die Zahleinheit, die der extensiven Größe zu Grunde liegt, geht die Einheit der Realität, die Kant im letzten Grunde auf die „bloß subjektive“ Empfindung zurückführt. Diese kann nicht unter den Begriff der Ausdehnungsgröße fallen, weil sie keine Anschauung ist, die Raum oder Zeit „enthielte“. Aber es gibt doch anderseits zwischen der realen Empfindungsvorstellung und der Null, „d. i. dem gänzlich Leeren der Anschauung in der Zeit“, einen Unterschied, der eine Größe hat; zwischen jedem gegebenen Grade

von Licht, Wärme, Schwere, Raumerfüllung und der gänzlichen Finsternis, Kälte, Leichtigkeit und Raumleere z. B. können immer noch kleinere Grade gedacht werden, wie auch zwischen irgend einem Bewußtsein und dem völlig Unbewußten. In der apriorischen Erfassung dieses Empfindungsunterschiedes oder Grades liegen die „Anticipationen der Wahrnehmung“, die der zweite Grundsatz ausdrückt. Die „Realität“ entsteht demnach durch Begrenzung der „Negation“ und wird durch die „kontinuierliche und gleichförmige“ Quantitätserzeugung, die wir in ihrem Schema (vgl. oben I. 3, b) kennen gelernt haben, zur intensiven Größe. Kontinuität (Stetigkeit) heißt „die Eigenschaft der Größen, wonach kein Teil von ihnen der kleinstmögliche (einfach) ist“. Der Raum besteht nur aus Räumen, die Zeit nur aus Zeiten; Punkte und Augenblicke sind bloße Raum- bezw. Zeiteinschränkungen (-stellen); ein leerer Raum oder eine leere Zeit kann niemals empirisch bewiesen werden.

B. Die dynamischen Grundsätze.

a) Die Analogien der Erfahrung.

1. Das Prinzip der Analogien der Erfahrung. Jeder Gegenstand muß als Größe (extensive oder intensive) konstruiert werden können. Aber damit ist nur erst der mathematische Begriff desselben erschöpft. Die Gegenstände der Physik setzen nicht bloß Größen, sondern auch Kräfte und Gesetze (z. B. der Bewegung), mithin Verhältnisbestimmungen (Proportionen, Analogien) voraus: nicht mathematische Proportionen, die sich auf quantitative, sondern philosophische „Analogien“, die sich auf qualitative Verhältnisse beziehen. Als solche können sie nicht, wie die mathematischen Gebilde, einfach konstruiert, sondern nur durch ihre Verknüpfung in der Zeit bestimmt werden; sie beanspruchen deshalb auch keine konstitutive Geltung (wie jene), sondern nur regulative. Analogien der Erfahrung aber heißen sie, weil sie nur in Beziehung auf die Erfahrung Gültigkeit und Bedeutung besitzen, nichts anderes als Einheit der Erfahrung zum Ziele haben. Ihr „Prinzip“ lautet daher: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Also Verknüpfung, nicht Erzeugung (wie bei den mathematischen Grundsätzen), und zwar der Wahrnehmungen, nicht der „Dinge“, und zwar „nicht in Ansehung ihres

Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseins in ihr nach allgemeinen Gesetzen“ (*Proleg.* § 26). Entsprechend den drei Modis alles Daseins in der Zeit: Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein, gibt es drei Analogien oder „Regeln aller Zeitverhältnisse“.

2. Die erste Analogie (der dritte Grundsatz) lautet: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.“ Der in der Geschichte der Philosophie so viel erörterte Begriff der Substanz wird hier zum erstenmal voll in seiner wissenschaftlichen Bedeutung erfaßt. Die Substanz oder das bei allem Wechsel Beharrende ist kein Ding, sondern ein Grundsatz, ein Hilfsmittel der Wissenschaft. Nur unter der Voraussetzung eines Beharrenden können der Wechsel des Seienden und seine Bestimmungen, die „Accidenzen“ nach dem alten Sprachgebrauch oder die „Inhärenzen“ des „Subsistierenden“, z. B. die Bewegung an der Materie, begriffen, kann der Begriff der Veränderung erklärt werden. Nun erst darf auch die Verbindung mit dem durch die mathematischen Grundsätze festgestellten Begriffe der gleichartigen Größe erfolgen, aus welcher wir die weiteren Begriffe der Zeitdauer und des unveränderlichen Quantums erhalten. Die Naturgesetze sind Quantitätsbestimmungen; der Satz von der Substanz gehört an die „Spitze der reinen und völlig a priori bestehenden Gesetze der Natur“. Ja, die Substanz wird schließlich aus dem bloßen „Substrat aller Zeitbestimmung“ zum beharrlichen „Quantum der Natur“; sie bereitet so den Begriff der „Materie“ vor.

3. Dem hypothetischen Urteil, der Kategorie der Kausalität, entspricht die zweite Analogie (der vierte Grundsatz) oder der „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität“: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.“ — Aller Wechsel der Erscheinungen ist Veränderung. Nun nimmt aber die Einbildungskraft solchen Wechsel nur als Zeitfolge oder subjektive Folge zweier Zustände wahr, ohne ihr objektives Verhältnis bestimmen zu können. Dies leistet erst der von uns selbst „in die Erfahrung gelegte“ Begriff der Ursache, worauf die Wirkung „nach einer Regel“ folgt. Das Gesetz der Kausalität ist die Bedingung der objektiven

Gültigkeit der Erfahrung, der Grund ihrer Möglichkeit. Erst durch sie gelangen wir zu einer „notwendigen Ordnung“ in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen, nun erst kann ein „Objekt“ entstehen. Die Kausalität führt uns auf den Begriff der Handlung, dieser auf den der Kraft, und dieser wieder zurück auf den der Substanz, deren Accidenzen kausal zu bestimmen sind. Sie führt uns ferner auch zu dem Begriff der Kontinuität, somit zu dem zweiten Grundsatze (der intensiven Größe) zurück; denn alle Veränderung ist nur durch das Gesetz der Kontinuität möglich, welches besagt, daß kein Unterschied des Realen in der Zeit der kleinste sei. Und wie die Zeit die sinnliche Bedingung a priori von der Möglichkeit eines kontinuierlichen Fortgangs des Gegenwärtigen zum Folgenden enthält, so ist der Verstand vermittelst der Einheit der Apperception die apriorische Bedingung der Möglichkeit einer kontinuierlichen Bestimmung aller Zeitstellen.

4. Auf die Analogien der Substanz und der Kausalität folgt als dritte die aus dem disjunktiven Urteil abgeleitete der Gemeinschaft oder der (fünfte) Grundsatz, des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung der Gemeinschaft. Er lautet: „Alle Substanzen, sofern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.“

Wenn die Kräfte als Naturgesetze eine einheitliche Natur konstituieren sollen, müssen sie als eine Gesamtheit (ein System) von Wechselwirkungen gedacht werden können. Ohne eine solche Gemeinschaft stände jede einzelne Wahrnehmung für sich isoliert, und die „Kette empirischer Vorstellungen d. i. Erfahrung“ müßte bei jedem neuen Objekte ganz von vorn anfangen. Unter Natur aber verstehen wir „den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach“, der eben von dieser dritten und letzten Analogie als Bedingung möglicher Erfahrung gefordert wird.

b) Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt

sollen zu dem Begriffe des schon durch die vorigen (Größen- und Verhältnis-) Grundsätze genügend bestimmten Gegenstandes nichts hinzufügen, sondern nur Wertbestimmungen treffen, nämlich die Begriffe Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit „in ihrem em-

pirischen Gebrauche" erklären. Sie sind eine Art „physiologischer Methodenlehre" (*Proleg.* 88).

1. Das Postulat der Möglichkeit (6. Grundsatz): „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich." — Zur empirischen Möglichkeit oder „objektiven Realität" eines Begriffs genügt nicht bloß seine Übereinstimmung mit dem logischen Gesetze der Identität, sondern es muß seine Übereinstimmung mit den beiden formalen Bedingungen der Erfahrung (Anschauen und Denken) hinzukommen; der Triangel z. B. muß aus einer bloßen geometrischen Figur zu einem Formgebilde der mathematischen Naturwissenschaft werden. Durch diesen Charakter der Möglichkeit wird auch (was der letzte Teil der *Kr. d. r. V.*, die *Methodenlehre*, später näher ausführt) der Begriff der wissenschaftlichen Hypothese bestimmt. Aber die Hypothese will Tatsachen erklären, das Mögliche soll das Wirkliche finden helfen. So gegelangen wir zu

2. Dem Postulat der Wirklichkeit: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich." — Bestimmung des Daseins ist Bestimmung der Empfindung. Die „materiale" Bedingung der Empfindung ist eine vollwertige Seite des Bewußtseins, die durch den Grundsatz der intensiven Größe (der nur das mathematisch-Reale betraf) noch nicht realisiert war. Auch die Wahrnehmung ist ein „komparatives" a priori. Wo sie und ihr „Anhang" — wozu auch die Wahrnehmung des nicht mehr Sichtbaren, z. B. der „magnetischen Materie" gehört — „nach empirischen Gesetzen hinreichen, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge".

Zur Verdeutlichung dieser seiner Wertschätzung des „Wirklichen" hat Kant an dieser Stelle in der zweiten Auflage (S. 274 ff.) eine „Widerlegung des (Descartes'schen) Idealismus" eingeschoben. Wir haben nicht bloß „Einbildung", sondern auch „Erfahrung" von äußeren Dingen. Ja, die von Descartes einzig unbezweifelt gelassene „innere" Erfahrung meines eigenen Daseins „in der Zeit" ist nur durch die gleichzeitige Erfahrung äußerer Gegenstände möglich, wie umgekehrt das Bewußtsein meines eigenen Daseins zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir einschließt.

3. Das Postulat der Notwendigkeit: „Dessen Zu-

sammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig." — Auch die Notwendigkeit geht nicht bloß auf die formalen Bedingungen der Erfahrung, wie die Möglichkeit, sondern auch auf das Dasein, wie die Wirklichkeit, allein sie faßt nicht, wie die letztere, den einzelnen, sondern den allgemeinen Fall, das Gesetz, ins Auge. Ihr Kriterium sind „die empirischen Gesetze der Kausalität"; weiter als das Feld möglicher Erfahrung reicht auch die Notwendigkeit nicht; in dieser Hinsicht ist sie „hypothetische Notwendigkeit". Sätze, wie die bekannten: in mundo non datur casus, fatum, saltus, hiatus sind notwendige Sätze in diesem Sinne, d. i. Naturgesetze, welche das „Spiel der Veränderungen in der Natur der Einheit des Verstandes und damit der Natur, als synthetischer Einheit der Erscheinungen (oder Erfahrung), unterwerfen.

*

Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind zugleich die allgemeinen Gesetze der Natur. Damit ist die Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? aufgelöst, und zwar in der für eine Wissenschaft erforderlichen systematischen Form. Eine Anwendung dieser Grundsätze auf die mathematische Naturwissenschaft gibt Kants Schrift von 1786: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.* Jede besondere Naturlehre enthält nur soviel „eigentliche", d. h. apodiktisch geltende Wissenschaft, als Mathematik in ihr angewandt werden kann; weshalb Chemie, Psychologie und alle Naturbeschreibung nicht zu dieser eigentlichen Wissenschaft gehören. Um eine solche mathematische Naturlehre zu ermöglichen, muß deren grundlegender Begriff, der Begriff der Materie, philosophisch zergliedert und systematisch dargestellt werden. Dies der Zweck der Kantischen Schrift. Sie zerfällt in vier, nach dem Schema der Kategorieneinteilung angeordnete, Abschnitte: 1. Die Phoronomie behandelt die Grundbestimmung der Materie, die Bewegung, als reines Quantum (ohne Rücksicht auf ihre Qualität), nach seiner Zusammensetzung; 2. die Dynamik (das wichtigste Kapitel), dieselbe nach ihrer Qualität, nämlich als Kraft (a. zurückstoßende oder ausdehnende, b. anziehende), 3. die Mechanik die Materie in Beziehung zu dieser bewegenden Kraft, 4. die Phänomenologie dieselbe im

Verhältnis zu unserer Vorstellungsart, d. h. Bewegung und Ruhe als Erscheinung äußerer Sinne.

Als beste Erläuterungsschrift empfiehlt sich *Stadler, Kants Theorie der Materie.* Berlin 1883.

Kapitel XIII.

B. Die regulativen Prinzipien der Erfahrung oder die Ideen.

§ 46. Übergang von der transscendentalen Logik zur transscendentalen Dialektik: Die Sinnen- und die Gedankendinge (Phaenomena und Noumena). Die regulative Bedeutung der Idee.

1. Das „Zufällige" der Erfahrung. Mit den aus den reinen Verstandesbegriffen, im Grunde aber aus der Naturwissenschaft selbst abgeleiteten „Grundsätzen" ist die Konstituierung der Erfahrung oder, umgekehrt betrachtet, ihre Zergliederung (Analytik) abgeschlossen. Sie dienten dazu, „Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können" (*Proleg.* § 30). Die Erscheinungen sind nun zu Gegenständen bestimmt, die „empirische Realität" der letzteren ist nachgewiesen. Die Philosophie hat endlich „einmal etwas Bestimmtes", woran sie „sich halten kann" (ebend. § 31), nämlich die in der Wissenschaft vorliegende Erfahrung. Die Verstandesregeln haben sich als Quell aller Wahrheit, weil als Grund der Möglichkeit der Erfahrung, erwiesen. Damit könnten wir zufrieden sein. Aber unser Begehren geht weiter. Wenn auch unser Erkennen in die Grenzen der zeitlich, räumlich und kausal bedingten Erfahrung eingeschlossen ist, unser Denken strebt unvermeidlich darüber hinaus. Ist nicht die gesamte Erfahrung, nebst der ganzen theoretischen oder Naturwissenschaft, schließlich etwas „ganz Zufälliges"? (*Kr.*[1]) 765.) Gleicht sie nicht einer rings vom weiten und stürmischen Ozeane des Scheins umschlossenen Insel? (*Kr.* 294f.) Müssen nicht die Erscheinungen, auf deren Erkenntnis uns zu beschränken wir immer wieder gemahnt wurden, Erscheinungen von Etwas sein?

[1]) *Kr.* = Kritik der reinen Vernunft; *pr. V.* = Kritik der praktischen Vernunft, *Kr. d. U.* = Kritik der Urteilskraft (Seitenziffern der Originalausgaben).

2. Phaenomena und Noumena. So taucht an dieser Stelle das berüchtigte „Ding an sich“, das uns bereits in der transscendentalen Ästhetik (§ 43, A. 3) begegnete, mit verstärkter Gewalt wieder auf, jenes Ding, das übrig zu bleiben scheint, auch wenn seine sämtlichen Eigenschaften sich als bloße Vorstellungen unserer wahrnehmenden „Seele“ erwiesen haben. Sollte es nicht, wie schon die Philosophen des Altertums gelehrt haben, neben der Welt der Erscheinungen (Phaenomena), dem mundus sensibilis, noch eine Welt der „Gedankendinge“ (Noumena), einen mundus intelligibilis, geben, welcher uns die Dinge zeigt, wie sie sind? Die transscendentale Analytik hat uns nunmehr mit der zu erteilenden Antwort ausgerüstet. Dieses „Etwas“, dieses „transscendentale Objekt“, ist ein gänzlich unbestimmtes x, wovon wir weder etwas wissen noch — die Einrichtung unseres menschlichen Verstandes vorausgesetzt — etwas wissen können, ein bloß hypothetisch angenommenes „Korrelat“ zu der Einheit des Mannigfaltigen, ohne sinnliche Data sinn- und bedeutungslos. Das Noumenon ist somit kein positiver, sondern ein negativer, ein problematischer, ein Grenzbegriff, der nur die Bedeutung hat, etwaigen Übergriffen der sinnlichen Anschauung entgegenzutreten. Die Gegenstände „sind“, sofern sie im durchgängigen Zusammenhange der Erfahrung vorgestellt werden: was nur durch die Verbindung von Verstand und Sinnlichkeit möglich ist. Das „Ding an sich“ ist demnach weiter nichts als ein Ausdruck der unserer gewöhnlichen Denkweise natürlich anklebenden Vorstellung eines in Wahrheit eingebildeten Etwas, das, auch wenn wir alle aus uns stammenden Anschauungen und Begriffe abgezogen haben, noch immer übrig zu bleiben scheint, in Wirklichkeit aber eine „inhaltlich ganz leere Vorstellung“. Der Gedanke aber einer nicht-sinnlichen, intellektuellen Anschauung oder der eines anschauenden intuitiven Verstandes (später von Goethe bezw. Schelling aufgegriffen und weiter gebildet) wird von Kant nur problematisch erwogen, ist im Grunde nur erdacht, um die gegensätzliche Eigentümlichkeit unseres denkenden Verstandes und unserer sinnlichen Anschauung um so schärfer zu beleuchten. Der der „Analytik“ als Anhang beigegebene Abschnitt *Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe* soll uns vielmehr ausdrücklich davor warnen, in den Fehler der Leibnizianer zu verfallen und den

empirischen mit dem transscendentalen Verstandesgebrauch, die Sinnlichkeit und den Verstand als Erkenntnisquellen zu verwechseln.

3. Die Idee. Allein das Noumenon ist Grenzbegriff nicht bloß im negativen Sinne der Schranke, sondern auch im positiven Sinne. Es schränkt nicht bloß ein, es leitet auch zu dem jenseits der „zufälligen" mathematisch-naturwissenschaftlichen Erfahrung Liegenden hinüber. Unser Erkenntnisstreben geht über die in der transscendentalen Analytik gefundenen allgemeinen Naturgesetze hinaus auf „das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung," es will zu deren äußersten Grenzen vordringen, um „die Vollständigkeit, d. i. die kollektive Einheit der ganzen möglichen Erfahrung" zu entdecken. Denn unsere Vernunft verlangt nach völliger Befriedigung, die sie in den reinen Verstandesbegriffen nicht findet. Wir wollen jetzt keine Einzelurteile mehr in ihrer synthetischen Einheit begreifen, sondern die gewonnenen Urteile in eine höhere Einheit zusammenfassen. Dieses geschieht in der Logik bekanntlich durch den sogenannten „Schluß" (Syllogismus), indem ein Einzelurteil (Untersatz) unter ein allgemeineres (Obersatz) subsumiert und so die Schlußfolgerung gefunden wird (deduktive Methode). Umgekehrt kann ich aber auch, mit dem Schlußsatze beginnend, seine allgemeine Bedingung (den Obersatz) suchen und, sobald ich dieselbe gefunden, wieder die Bedingung dieser Bedingung u. s. w., so lange es geht (induktive Methode). „Man sieht hieraus: daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche" (*Kr.* 361). Diese logische Maxime wendet nun die Vernunft auch auf ihre Schlüsse aus der Verstandeserkenntnis, also auf die Erfahrungsurteile an. Sie sucht „zu der bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte, womit die Einheit desselben vollendet wird" (364). Diesen Begriff des Unbedingten oder der „Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten" nennt Kant Vernunftbegriff oder (den alten, platonischen Namen wieder zu Ehren bringend) Idee.

Kants „transscendentale" Idee hat nichts mehr mit der in der englisch-französischen Philosophie üblichen Bedeutung des Wortes als Vorstellung überhaupt (etwa

der roten Farbe) zu tun. Sie bedeutet vielmehr (vgl. die Belegstellen für das Folgende im Register meiner Ausgabe) einen bloßen Gesichtspunkt (ἰδέα von ἰδεῖν.), einen heuristischen oder problematischen Begriff, einen gedachten Richtungs- oder Brennpunkt (focus imaginarius), im Gegensatz zu den konstitutiven Grundsätzen der Erfahrung ein bloß regulatives Prinzip derselben. Die Ideen sind nicht uns gegebene Begriffe, sondern uns aufgegebene Probleme, Maximen und Richtungslinien für die empirische Forschung anzeigend. Sie dienen zur Vollendung des empirischen Vernunftgebrauchs, zur Begrenzung des Verstandes, den sie, als sein Kanon, „in die Richtung bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehend einstimmig gemacht wird." Sie sind „Aufgaben, um die Einheit des Verstandes womöglich bis zum Unbedingten fortzusetzen" und als solche „notwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet" (380). Die synthetische Einheit der Kategorien erweitert sich nun zu der systematischen Einheit der Ideen[1]), die keine neuen Begriffe von Objekten schafft, sondern die vorhandenen nur ordnet, vom Gesichtspunkte jener „kollektiven Einheit" des Unbedingten aus, wodurch sie zugleich der größtmöglichen Ausbreitung fähig werden. Durch sie soll die gesamte Verstandeserkenntnis (Erfahrung) aus einem zufälligen Aggregat zu einem nach notwendigen Gesetzen zusammenhängenden Systeme werden. Freilich eben „nur" in der Idee; denn ihnen, den Gedankendingen, kann nie ein Gegenstand der Erfahrung völlig adäquat sein. Sie wollen aber auch (vgl. *Proleg.* § 44) gar keine neuen Anschauungen oder Begriffe von neuen, über das Feld der Erfahrung hinaus liegenden Gegenständen geben, sondern nur „Vollständigkeit des Erfahrungsgebrauchs im Zusammenhange der Erfahrung".

Ehe wir nun die Bedeutung der einzelnen transscendentalen Ideen darlegen, betrachten wir ein Wissenschaftsgebiet, das durch das regulative Prinzip der Ideen ebenso Bestand und Geltung erhält, wie die mathematische

[1]) Denn „Verstand" und „Vernunft" sind bei Kant nicht sowohl psychologische Begriffe als erkenntniskritische Sammelnamen für verschiedene Erkenntnisarten, dort der Kategorie — hier der Idee. Die beste und lichtvollste Charakteristik der Ideen als regulativer Prinzipien gibt der *Anhang zur transscendentalen Dialektik.*

Naturwissenschaft durch die konstitutiven Grundsätze, wenngleich es von Kant selbst nicht mit der gleichen Deutlichkeit, wie diese, als wissenschaftliches Objekt seiner Ideenlehre hervorgehoben worden ist: das Gebiet der beschreibenden Naturwissenschaft. Wir betreten damit ein Erörterungsfeld, das von der Kritik der reinen Vernunft zwar eingeleitet worden ist, aber erst in der dritten der Kantischen Vernunftkritiken seine Ausführung empfangen hat.

§ 47. Die Natur-Teleologie oder die Begründung der beschreibenden Naturwissenschaft.

Quellen: Außer der jetzigen Einleitung und dem 2. Teile der „Kritik der Urteilskraft“, deren ältere Einleitung unter dem Titel: Ueber Philosophie überhaupt (1794), vgl. auch „Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philos.“ (1788); aus der Kritik der r. V. einzelne Abschnitte, namentlich der überhaupt besonders lehrreiche „Anhang zur transscendentalen Dialektik“.

Zur Literatur: A. Stadler, Kants Teleologie in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung, Berlin 1874. — Cohen, Kants Theorie d. Erfahrung, Kap. 15. Cohen, Kants Begr. d. Aesthetik S. 110—125.

1. Das neue Gebiet. Die in der transscendentalen Analytik vollzogene Begründung der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft ließ noch ein weites Feld offen, — das der Naturbeschreibung. Kant selbst unterscheidet bereits (Kr. d. U. § 79) „Theorie“ der Natur und „Naturbeschreibung“ (wie von letzterer noch die jetzt meist damit als identisch betrachtete „Naturgeschichte“). Wenn er selbst auch noch nicht die Frage ausdrücklich formuliert hat: Wie ist Naturbeschreibung möglich?, verfahren wir doch im Geiste seiner Methode, wenn wir sie besonders behandeln. Die Wissenschaft will der Gesetzlichkeit der Natur auch da nachspüren, wo die Möglichkeit der mathematisch-mechanischen Fixierung fehlt. Das Organische aber, die Lebens- und Entwicklungserscheinungen des Organismus, das Individuum überhaupt kann niemals restlos in der Mechanik der Atome aufgehen, die Naturformen lassen sich nicht in bloße Bewegungsgrößen auflösen. Selbst ein Newton vermöchte nicht die Erzeugung auch nur eines Grashalms aus rein mechanischen Gesetzen zu erklären (Kr. d. U. § 75). Wir bedürfen einer anderen Gesetzmäßigkeit als der der Bewegung, die nicht einmal den Stoffwechsel zu erklären imstande ist.

2. Die neue Gesetzlichkeit oder das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit. Diese neue Gesetzlichkeit leistet die Idee als regulatives Prinzip, indem sie neben die mechanisch-kausale Naturordnung die Ordnung nach Zwecken setzt. Wir haben es hier nicht mit der alten, flachen, scholastisch-aristotelischen Teleologie zu tun, welche die Zwecke in die Dinge selbst verlegte und den witzigen Spott eines Voltaire rechtfertigte („die Nase ist der Brille wegen da"). Der Zweck, an sich ein „Fremdling" in der Naturwissenschaft, ist, wie Kant immer wieder einzuschärfen nicht müde wird, eine Maxime nicht der bestimmenden, sondern der reflektierenden Urteilskraft, ein Prinzip nicht der Ableitung oder Erklärung, sondern der Beurteilung. Wir stellen uns die Natur vor, als ob sie unserer Erkenntniskraft angemessen eingerichtet sei: das bedeutet das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur. Auf andere Weise läßt sich die Natur nicht begreifen, bleibt sie vollkommen zufällig. Das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit wird daher auch „die Gesetzlichkeit des Zufälligen" genannt. Ohne das Vertrauen auf ihre Begreiflichkeit aber, wie Helmholtz, oder auf die „Gleichförmigkeit im Gange der Natur", wie J. St. Mill es formuliert, ist eine wissenschaftliche Erfassung ihrer Lebenserscheinungen unmöglich. Freilich vermag die reflektierende Urteilskraft nicht, gleich dem Verstande, ihrerseits allgemeine Naturgesetze hervorzubringen, denen dann die bestimmende Urteilskraft die Einzelfälle unterordnete (subsumierte), wohl aber gibt sie eine „Anzeige", eine „Regel", einen „Leitfaden" an die Hand, wie wir einen durchgängigen Zusammenhang unserer Erkenntnis herstellen können. Das deduktive Verfahren der Mathematik wird so durch die Induktion, die Kants *Logik* selbst als eine „Schlußart der reflektierenden Urteilskraft" bezeichnet, zu der aus beiden zusammengesetzten einheitlichen Forschungsmethode der Naturwissenschaften ergänzt.

Es sind „Aufgaben", welche die Wissenschaft des Organischen uns stellt, deren Lösung im Sinne einer idealen (erstrebten) Einheit unserer Erkenntnis ein Gefühl der ästhetischen Befriedigung in uns erweckt. Diese Art der „formalen" Zweckmäßigkeit heißt bei Kant gelegentlich auch objektive. Nicht etwa, daß sie nicht aus dem Subjekt stammte; auch sie wurzelt vielmehr in

unserem Bewußtsein, als eine von dessen Grundrichtungen. Sondern, wenn und weil sie, im Gegensatz zu der rein subjektiven ästhetischen (die wir später kennen lernen werden) unmittelbar auf Naturobjekte geht, weil hier die Übereinstimmung der Form die Möglichkeit des Dinges selbst (im wissenschaftlichen Sinne) bewirkt. Alle Teile sind durch die Idee des Ganzen bestimmt. So führt die Definition der objektiven Zweckmäßigkeit unmittelbar zu derjenigen des Organismus: „Ein organisiertes Produkt der Natur ist dasjenige, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.“

3. Anwendungen. Wie wichtig und fruchtbar unser transscendentales Prinzip für die empirische Forschung der Naturwissenschaft im ganzen wie im einzelnen ist, braucht kaum auseinandergesetzt zu werden. Hängt doch alle Klassifikation, alle Unterscheidung von Gattungen und Arten, die uns überhaupt erst die Naturwissenschaft als ein systematisches Ganze begreifen läßt, davon ab. Kants *Kritik der Urteilskraft* bringt denn auch eine Reihe Beispiele aus der allgemeinen Naturwissenschaft, wie aus der Chemie, der Mineralogie, der Botanik, der Zoologie.[1]) — Aus dem erstgenannten Gebiet sei einerseits die methodische Behandlung des Problems der Kraft (Grundkraft), anderseits die Kritik des Hylozoismus (§ 72f.) kurz hervorgehoben. Grundkräfte sind nicht „wirkliche“ Substanzen, sondern nur von uns konstruierte Hilfsbegriffe (Hypothesen), um die Erfahrung möglichst einheitlich, oder (nach *Prolegom.* § 60) „die Naturgeschichte überhaupt nach allgemeinen Prinzipien systematisch“ zu machen. Die Kritik des Hylozoismus, mit seiner Lehre von der Allbelebtheit der Materie, trifft auch den heutigen Vitalismus einer-, den Materialismus (z. B. Häckels) anderseits. Indem Kant scharf die bildende von der bewegenden Kraft scheidet und nur die letztere dem Begriff der Materie zuweist, die erstere dagegen in das Gebiet der Teleologie verweist, beschränkt er die reine (exakte) Naturwissenschaft auf wirklich Erreichbares. Man hat deshalb mit Recht die Teleologie als „Grenzwächter“ der Mechanik bezeichnet. — Die Chemie, die sich heute durch die atomistische Hypothese in ungeahnter

[1]) Womit dann die betr. Sätze der *Kr. d. r. V.*, sowie der anderen eingangs dieses § genannten Abhandlungen, endlich auch die *Metaphys. Anfangsgründe der Nat.* zu vergleichen sind.

Weise entwickelt hat, sah Kant noch nicht als strenge Wissenschaft an. Die Mineralogie dagegen und mehr noch Botanik und Zoologie mit ihrem Formenreichtum sind in besonders hohem Grade jener systematischen Ordnung bedürftig, die sich auf die Voraussetzung der reflektierenden Urteilskraft: Angemessenheit zu unserer Erkenntnis, gründet, nicht einer schulmäßigen, sondern einer „natürlichen", auf Tatsachen gegründeten. Zu dem Ende entwickelt Kant drei außerordentlich wichtige und fruchtbare Gesetze, genauer „regulative Prinzipien": 1. das der Gleichartigkeit oder Homogeneität, 2. das der Mannigfaltigkeit oder Spezifikation, 3. das des durchgängigen Zusammenhanges, der Affinität oder Kontinuität. Auf dem ersten beruht die Unterscheidung der Gattungen, auf dem zweiten die der Arten, auf dem dritten, dem alten, heute durch den Darwinismus neu belebten Prinzip des ‚Natura non facit saltum', die Genealogie der Arten und das darauf basierende „natürliche" System. Es ist ein Verdienst Stadlers, in seiner obengenannten Schrift auf die Verwandtschaft des Darwinismus und der neueren Biologie überhaupt mit diesen Kantischen Grundprinzipien hingewiesen zu haben. Das Prinzip der Homogeneität ist heute weiter ausgeführt in den Gesetzen der Vererbung, das der Spezifikation oder Varietät in denen der Anpassung. Auch das Überleben des Passendsten ist durchaus ein Prinzip teleologischer Beurteilung. Kants eigene darwinistische Vorausahnungen, die er freilich noch als ein „gewagtes Abenteuer der Vernunft" betrachtet (*Kr. d. U.* § 80), seine weitschauenden Bemerkungen über die Menschenrassen, seine Theorie der Epigenesis gehören hierhin. An einem Beispiele aus der Botanik (Baum) entwickelt er bereits die von der modernen Naturwissenschaft unter den einen Begriff des Stoffwechsels gebrachten physiologischen Gesetze 1. der Fortpflanzung, 2. des Wachtums, 3. der Korrelation der Teile.

4. Vereinbarkeit des mechanischen und des teleologischen Prinzips. Doch nun erhebt sich die Frage: Wie sind Mechanismus und Organismus, der mechanische und der teleologische Standpunkt, Kausalität und Zweck miteinander zu vereinigen? Die scheinbar unlösbare Antinomie zwischen beiden (§ 69f.) beruht auf einer Verwechselung der reflektierenden mit der bestimmenden Urteilskraft. Die Lösung liegt in dem Charakter der Idee als heuristischen, regulativen Prinzips, im Unter-

schiede von den konstitutiven mathematisch-mechanischen Grundsätzen. Hier haben wir Erzeugung, Ableitung, Erklärung, dort nur einen Leitfaden der Beurteilung. Der Begriff des Organismus muß, wenn anders er einen Sinn haben soll, alles als Mittel zum Zweck betrachten. Die teleologische Beurteilung will und soll übrigens die mechanische Ableitung keineswegs vertreten oder gar verdrängen. Die mechanische Erklärungsart soll vielmehr so weit vordringen, als sie nur vermag; sie ist an sich „ganz unbeschränkt". Das Prinzip der formalen oder objektiven Zweckmäßigkeit ist dagegen nur ein heuristisches Prinzip für die empirische Forschung, eigentlich bloß ein nützlicher Gesichtspunkt für die Fragestellung und Beobachtung (denn „beobachten" heißt „Erfahrungen methodisch anstellen"), wie er längst in die Naturwissenschaft Eingang gefunden hat. Die Teleologie oder das Prinzip der „Endursachen", der nexus finalis im Gegensatz zu dem nexus effectivus der Ursachen und Wirkungen, ist keine Doktrin, sondern „Kritik", wir würden heute etwa sagen: ein Stück methodologischer Einleitung in die allgemeine Naturwissenschaft. Sie ist von der letzteren methodisch zu scheiden, gerade um ihr ihren mechanisch-physikalischen Charakter zu wahren. Kant spricht allerdings mehrfach von einer „Unterordnung" des mechanischen unter das teleologische Prinzip (bes. § 80); das kann kritisch jedoch nur den Sinn haben, daß die systematische Einheit gegenüber der synthetischen, die Idee gegenüber Kategorie und Grundsatz der „höhere" Gesichtspunkt ist. So faßte es jedenfalls auch Goethe auf, wenn er sich in seiner Abneigung gegen die „absurden" Endursachen gerade durch Kant gestärkt fühlte, dieselbe durch die Kantische Unterscheidung von „Zweck" und „Wirkung" „geregelt und gerechtfertigt" sah. Ebenso ist der etwas anstößig klingende Ausdruck „Absicht" der Natur im Grunde nur regulativ, als Bild oder Analogie, gemeint. Freilich, das läßt sich nicht verkennen, öfters drängt sich in die Formulierung der Sätze Kants theologische Anschauung mit hinein. Damit kommen wir zu einem letzten, von Kant ausdrücklich und oft behandelten Punkt:

5. Die Teleologie in ihrem Verhältnis zu Theologie und Ethik. Auch die Natur als Ganzes nämlich kann als ein „System von Zwecken" aufgefaßt und eine „Absicht" ihr untergelegt werden. Man spricht von der Weisheit, Sparsamkeit, Fürsorge, Wohltätigkeit der Natur

(§ 68). Damit liegt die Annahme einer verständigen Weltursache (Gottes) nahe. Und in der Tat ist Kant keineswegs gewillt, dieselbe zu bestreiten. Aber sie gehört nicht in die Wissenschaft; denn „nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann". Der kritische Philosoph hat auf reinliche Scheidung der Gebiete zu achten. Er wirft die Frage auf, ob die Teleologie zur Theologie gehöre, um sie entschieden zu verneinen. Schon die Kritik der reinen Vernunft hatte den physikotheologischen Gottesbeweis als Beweis widerlegt (s. folg. §), die Kritik der Urteilskraft ergänzt diese Widerlegung. Man soll den Namen Gottes nicht verschwenden. Der Naturzweck ist kein göttlicher Zweck. Die Menschen legen vielmehr ihre eigene Weisheit in die Natur hinein. Die Naturwissenschaft soll ungehindert durch religiöse und ethische Gesichtspunkte ihren Gang gehen.

Auch durch ethische. Denn, wenn auch die Natur als System der Zwecke angesprochen wird, so gibt es doch in ihr keinen Endzweck. Dieser liegt vielmehr allein in der vernünftigen Persönlichkeit, mithin in der Ethik. So führt die Natur-Teleologie in ihren Grenzbeziehungen zur Ethik und scheidet sich doch auch von ihr. Wir aber haben, ehe wir zu letzterer übergehen, zuvor noch eine andere Bedeutung der Ideen darzustellen und kehren damit zu der „transscendentalen Dialektik", dem (nach unserer Zählung) dritten Hauptteile der *Kritik der reinen Vernunft* zurück.

§ 48. Die drei transscendentalen Ideen oder die kritische Psychologie, Kosmologie und Theologie.

1. Einleitendes und Einteilung. Die Lehrbücher der alten Metaphysik, wie sie auch Kant noch der Sitte der Zeit gemäß seinen Vorlesungen zu Grunde legte, zählten vier Teile derselben auf: eine rationale Ontologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie (vgl. § 38, 2). Die alte Ontologie als dogmatische Wissenschaft vom Seienden wird durch das ganze Werk Kants zu nichte gemacht; gegen die Psychologie, Kosmologie und Theologie, soweit sie dogmatisch zu sein beanspruchen, richtet sich die transscendentale Dialektik. Sie will den transscendentalen oder dialektischen Schein zerstreuen, welcher der menschlichen Vernunft als eine „natürliche

und unvermeidliche Illusion" anhaftet: als ob Seele, Welt und höchstes Wesen erkennbare und bestimmbare Dinge (Substanzen) und nicht vielmehr „subjektive Bedingungen unseres Denkens" wären. Diese die Erfahrung übersteigenden (transscendenten) Behauptungen, die sich als konstitutive Grundsätze gebärden, sollen auf ihren wahren Wert als Ideen, d. i. regulative Prinzipien, zurückgeführt werden.

Wie wir (§ 46) sahen, entsprach das Aufsuchen der Ideen dem syllogistischen Verfahren der formalen Logik. So entsprechen denn auch die einzelnen transscendentalen Ideen den drei Arten des Vernunftschlusses: 1. dem kategorischen die Idee einer absoluten Einheit des denkenden Subjekts (Seele), 2. dem hypothetischen die einer absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen (Welt), 3. dem disjunktiven die Idee eines Inbegriffs alles Möglichen oder einer absoluten Einheit aller Gegenstände des Denkens überhaupt (Gott). Der täuschende Schein einer Seelensubstanz wird in dem Kapitel von den Paralogismen (Fehlschlüssen) der reinen Vernunft zerstreut, der Widerstreit in Bezug auf den Weltbegriff in der Antithetik, der Lehre von den Antinomien der reinen Vernunft, entwickelt und gelöst, die Unmöglichkeit aller Beweise vom Dasein Gottes vermittelst spekulativer Vernunft endlich in der Lehre vom „Ideal der reinen Vernunft" dargetan. Wir beschränken uns im folgenden auf das Allernotwendigste.

2. Die kritische Psychologie. Alle Schlüsse, mit denen die alte, „rationale" Psychologie die Immaterialität, Substantialität (Beharrlichkeit), Simplizität (Einfachheit) und Personalität der „Seele" nachweisen zu können glaubte, sind Fehlschlüsse (Paralogismen). Denn sie machen das „Ich denke", welches als transscendentale Apperception (§ 44), d. h. als erkenntnistheoretisches Kriterium, die Möglichkeit der Erfahrung begründet, die „an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich" zu einem für sich bestehenden Wesen. Die Einfachheit der Vorstellung eines Subjekts bedeutet aber noch lange keine Erkenntnis der Einfachheit des Subjekts selber. Übrigens kann uns die Frage, ob die Seele eine einfache Substanz ist oder nicht, zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig sein (*Proleg.* § 44); denn aus dem bloßen Begriffe eines denkenden Wesens folgt an sich noch nicht die mindeste empirische Erkenntnis. Kritischen Wert hat

die Seele nicht als „hypostasierter" (zur Substanz gemachter) Gegenstand, sondern als regulative Idee, die uns das Problem der Einheit aller psychischen Funktionen stellt. Wir müssen verfahren, *als ob* eine solche Einheit in unserem Bewußtsein vorhanden sei. Macht man dagegen den Träger der Vorstellungen zu dem der Bewegung, so läuft man Gefahr, die Seele materiell zu denken. Die kritische Psychologie bewahrt nicht bloß vor einseitigem Spiritualismus, sondern auch vor ebenso einseitigem Materialismus bezw. Spinozismus, indem sie uns lehrt, Bewußtseinsvorgänge nicht in materielle Bewegungsvorgänge zu verwandeln.

Das Problem des Zusammenhanges von Seele und Körper löst sich für sie in die Möglichkeit der Verbindung des äußeren und inneren Sinnes (§ 43), somit auch der Sinnlichkeit und des Verstandes, in demselben Bewußtsein auf. Ein Beweis der Unsterblichkeit ist unmöglich, da der Begriff der Beharrlichkeit sich nur auf die Zeit des Lebens beziehen kann, der Tod des Menschen aber das Ende aller Erfahrung bedeutet; das Gegenteil ist freilich ebensowenig zu beweisen.

Die rationale Seelenlehre ist demnach eine Scheinwissenschaft. Die empirische Psychologie dagegen gehört zur empirischen Naturlehre oder angewandten Philosophie und ist aus der reinen Philosophie oder Metaphysik zu verbannen.

3. *Die kritische Kosmologie.* Steigt die Vernunft in der Reihe der objektiven Bedingungen der Erscheinungen immer höher hinauf, bis zu einem Unbedingten, so verwickelt sie sich unvermeidlich in einen „ganz natürlichen" Widerstreit mit sich selbst, der vor allem geeignet ist, sie aus ihrem „dogmatischen Schlummer" zu wecken. Diese „Antithetik" zerfällt, den vier Klassen der Kategorien entsprechend, in *vier Antinomien*, bei denen nacheinander der Gesichtspunkt der Zusammensetzung, der Teilung, der Entstehung und der Abhängigkeit in Frage kommt, und „Thesis" und „Antithesis" sich jedesmal widersprechen.

Es behauptet nämlich in der

Antinomie der	die Thesis:	die Antithesis:
1. Quantität	Die Welt hat der Zeit und dem Raume nach einen Anfang bezw. eine Grenze.	Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit und dem Raume nach keine Grenzen.
2. Qualität	Alles in der Welt ist einfach oder aus Einfachem zusammengesetzt.	Nichts in der Welt ist einfach oder aus Einfachem zusammengesetzt.
3. Relation	Es gibt in der Welt eine Kausalität nach Freiheitsgesetzen (kürzer: Es existiert Freiheit in der Welt).	Es gibt keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Naturgesetzen.
4. Modalität	Es gehört zu der Welt, als ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen.	Es gibt kein schlechthin notwendiges Wesen in der Welt, sondern alles in ihr ist zufällig.

Die beiden ersten heißen auch mathematische, die beiden letzten dynamische Antinomien. Beide Seiten, die Thesen wie die Antithesen, können „durch gleich einleuchtende, klare und unwiderstehliche Beweise" dargetan werden. Der Grund ist, daß ich in beiden Fällen unkritischerweise (nach der Anschauung des naiven, dogmatischen Realismus) Dinge an sich angenommen habe, wo nur unsere Vorstellungen von solchen vorhanden sind. Liegt aber der Widerspruch nicht in den vermeintlichen Gegenständen selbst, sondern nur in unserer Auffassung von denselben, so ist eine Versöhnung und Lösung des Widerstreits möglich. Endlichkeit und Unendlichkeit, Teilbarkeit und Unteilbarkeit, Natur und Freiheit, Zufall und Notwendigkeit — alle diese uralten, schon von den antiken Denkern behandelten Probleme (auch der mit historischen Rückblicken so sparsame Systematiker Kant kommt hier auf die Atomistiker und Monadologen, Platoniker, Epikureer und Eleaten zu sprechen) sind als Ideen, d. i. regulative Prinzipien, zu begreifen. Wir können keine einzige Erfahrungstatsache

aus ihnen ableiten, aber wir müssen „die Bedingungen der ... Naturerscheinungen in einer solchen nirgend zu vollendenden Untersuchung verfolgen, als ob dieselbe an sich unendlich sei“ (Kr. 700), als ob es eine Vollständigkeit der Bedingungen gäbe.

Auf die einzelnen Probleme dieses von Kant besonders ausführlich behandelten Kapitels (die Antinomienlehre umfaßt in der Originalausgabe 163 Seiten, d. i. über $^1/_6$ des ganzen Werkes) kann hier nicht eingegangen werden. Nur ein Problem sei als Beispiel kurz hervorgehoben, weil es für die Grundlegung der Ethik in Betracht kommt (s. § 49, 1): das der Vereinigung von Kausalität (Naturnotwendigkeit) und Freiheit. Dieses sonst so unlösbar scheinende Problem, eine crux metaphysicorum, löst sich ohne besondere Schwierigkeit, sobald wir uns das Verhältnis der Idee zu der ihr niemals vollkommen entsprechenden Erfahrung vor Augen stellen. Dann „kann ich ohne Widerspruch sagen: alle Handlungen vernünftiger Wesen, sofern sie Erscheinungen sind (in irgend einer Erfahrung angetroffen werden), stehen unter der Naturnotwendigkeit, ebendieselben Handlungen aber, bloß respektive auf das vernünftige Subjekt und dessen Vermögen nach bloßer Vernunft zu handeln, sind frei“, denn „das Verhältnis der Handlungen zu objektiven Vernunftgründen ist kein Zeitverhältnis“ (Proleg. § 53). Auf die Erscheinungen der Erfahrung behält das Kausalgesetz unbeschränkte Anwendung; „das Naturgesetz bleibt“, mag das vernünftige Wesen aus Vernunft, „mithin durch Freiheit“, handeln oder nicht; denn in ihren Wirkungen in der Erscheinung ist dieselbe jederzeit „den Naturgesetzen der Sinnlichkeit“ unterworfen. Es läßt sich aber auch eine Kausalität denken, „die nicht Erscheinung ist“, d. h. nicht unter Zeitbedingungen steht, und nach dieser handelt das Subjekt als Noumenon. Jene erste Art zu wirken, genauer: Art des „Gesetzes seiner Kausalität“, nennt Kant den empirischen, die zweite den intelligibelen Charakter des Subjekts. Der intelligibele Charakter erklärt Handlungen für notwendig, die nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden, und von anderen wieder, die geschehen sind und nach dem Naturlauf geschehen mußten (z. B. ein Verbrechen), daß sie nicht hätten geschehen sollen. Im empirischen Charakter des Menschen ist jede Handlung, ehe sie noch geschieht,

vorher bestimmt, während der intelligibele kein Vorher und Nachher kennt. Bei alledem ist zu beachten, daß die Freiheit „hier nur als transscendentale Idee behandelt wird“. Kant erklärt zum Schlusse des betr. Abschnittes (*Kr.* 585 f.) ausdrücklich, er habe damit nicht die Wirklichkeit, ja nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit als wirkenden Vermögens beweisen wollen, sondern: „daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das Einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war“.

In ähnlicher Weise, wie die dritte, wird die vierte Antinomie betr. Zufall und notwendiges Wesen aufgelöst. Sie führt uns unmittelbar zu

4. Der kritischen Theologie, die in der Gottesidee das „Ideal der reinen Vernunft“ zu ihrem Gegenstande hat. Auch hier kommt der dialektische Schein natürlich und unvermeidlich zustande. Unsere Vernunft hat das dringende Bedürfnis, ihre Frage: Warum? immer weiter zu erstrecken, bis sie schließlich zu dem „Inbegriff aller Möglichkeit“ gelangt. Anstatt aber nun bei diesem Inbegriff als einer Idee (der durchgängigen Bestimmung aller Dinge) stehen zu bleiben, hypostasiert sie ihn zu einem besonderen Wesen, macht aus der Idee ein Individuum, ein ens realissimum, ein transscendentes Objekt. Hier ist aber der dialektische Schein auch am leichtesten aufzudecken. Denn das höchste Wesen, welches doch schließlich nur angenommen wird, um Verknüpfung, Ordnung und Einheit, kurz „durchgängige Bestimmung“ in die Erfahrung zu bringen, ist von vornherein leicht als Idee von den Verstandesbegriffen zu unterscheiden, da sein Begriff sichtlich alle Erfahrung übersteigt. Die transscendentale Dialektik zeigt, daß diese Annahme „eine notwendige Hypothese zur Befriedigung unserer Vernunft“, aber kein Dogma ist, und daß wir fälschlich die „subjektiven Bedingungen unseres Denkens“ zu „objektiven Bedingungen der Sachen selbst“ gestempelt haben (vgl. *Proleg.* § 55). Will man aber die Einrichtung der Natur direkt aus dem Willen eines höchsten Wesens erklären, so ist das keine Philosophie mehr, sondern ein Geständnis, daß es damit bei uns zu Ende gehe (ebend. § 44).

Wir verweisen nur kurz auf Kants ausführliche (*Kr.* 611—670) Widerlegung der vermeintlichen Beweise

der spekulativen Vernunft vom Dasein Gottes: a) des ontologischen, b) des kosmologischen, c) des physikotheologischen. — a) Der nervus probandi liegt in der Widerlegung des ersten Beweises, der aus bloßen Begriffen auf das Dasein eines höchsten Wesens schließt. Der bloße Begriff eines Gegenstandes kann aber immer nur seine Möglichkeit, niemals seine wirkliche Existenz beweisen. Das Dasein ist eine Kategorie, die außerhalb des Feldes der Erfahrung keine Bedeutung hat. — b) Der sogenannte kosmologische Beweis aus dem Dasein der Welt wird abgelehnt, weil man kein Recht hat, von endlichen Dingen auf ein unendliches, von bedingten auf eine unbedingte Ursache zu schließen; er ist übrigens nur eine andere Form des ontologischen. — c) Der physikotheologische, aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt geschöpfte Beweis endlich, dessen die natürliche Theologie sich mit Vorliebe zu bedienen pflegt, ist zwar der älteste, klarste und achtungswerteste, aber dennoch illusorisch. Er würde auch im besten Falle nur einen Weltbaumeister, nicht einen Weltschöpfer beweisen, womit wir dann wieder bei dem kosmologischen angelangt wären. — Ebensowenig übrigens, wie die Existenz, läßt sich die Nicht-Existenz einer Gottheit wissenschaftlich nachweisen.

So ist denn auch das Ideal eines höchsten Wesens nur eine Idee, ein regulatives Prinzip unserer Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenügsamen und notwendigen Ursache entspringe. Nicht dagegen ein konstitutives; das wäre vielmehr nur der Grundsatz einer „faulen" Vernunft (ignava ratio), welche die Naturuntersuchung für schlechthin vollendet ansieht, oder der „verkehrten" Vernunft (perversa ratio), die durch Hypostasierung der Ideen die systematische Einheit der Natur gänzlich zerstört. Die wahre Begründung des Gottesglaubens liegt auf dem Gebiete der Ethik.

Die Darstellung der Hauptmomente von Kants Kritik der reinen Vernunft d. i. der theoretischen Erkenntnis ist hiermit vollendet. Die auf die „transscendentale Dialektik" noch folgende „transscendentale Methodenlehre" ist zwar eine Fundgrube trefflicher Bemerkungen über „Disciplin, Kanon, Architektonik und Geschichte" der reinen Vernunft, deren Lektüre wir nachdrücklichst empfehlen möchten, fügt aber zu dem Systeme der An-

schauungsformen, Kategorien, Grundsätze und Ideen, das Kant mit dem Namen „transscendentale Elementarlehre" bezeichnet hat, sachlich nichts Neues hinzu.

Kapitel XIV.

Kants Neubegründung der Ethik.

§ 49. Die Begründung der reinen oder formalen Ethik.

H. Cohen, Kants Begründung der Ethik. 1877. — K. Vorländer, Die Kantische Begründung des Moralprinzips. Solinger Programm 1889. Derselbe, Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit. Marburg. Diss. 1893.

Bereits in den vorkritischen Schriften keimen, wie kürzlich *K. Schmidt* (*Beiträge zur Entwickelung der Kantschen Ethik,* Marburg 1900) gezeigt hat, die kritischen Elemente auch der Ethik, aber sie sind noch mit den Gedankengängen anfangs der Wolffschen, später der englischen Moralphilosophie und Rousseaus verquickt. Erst die *Grundlegung* (1785) legt das Fundament zu dem neuen System der formalen Ethik, das dann in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) aufgerichtet wird, um später in der *Metaphysik der Sitten* (1797) seinen Ausbau nach der angewandten Seite zu empfangen. Wir haben es nur mit dem fertigen Systeme der kritischen Ethik zu tun.

1. Der ethische Standpunkt. Kants Ethik ruht auf seiner Erfahrungslehre und zwar auf deren zweitem Bestandteil, der Lehre von den Ideen, genauer auf einer Spezialität derselben, der Freiheitsidee, die wir in § 48, 3 kennen gelernt haben. „Es gibt in der Welt eine Kausalität nach Freiheitsgesetzen". Diese Thesis der dritten Antinomie, als regulatives Prinzip gedacht, ergibt den Standpunkt der Ethik. Diese „transscendentale" Freiheit ist keineswegs identisch mit der Willkür, so oder so zu handeln. Die Möglichkeit unserer Handlungen ist vielmehr, wie wir sehen, durch den empirischen Charakter des Subjekts, d. h. seine Kausalität nach Naturgesetzen, unverbrüchlich bestimmt. Wir könnten „eine so tiefe Einsicht haben, daß wir eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond-

oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnten, und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei". Auch damit, daß die Bestimmungsgründe unseres Handelns als „innere, durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte" Vorstellungen oder Begierden aufgewiesen werden, wird der Begriff der transscendentalen Freiheit nicht erreicht. Das ergäbe allenfalls eine psychologische „Freiheit", wenn anders man dieses Wort von einer „bloß inneren Verkettung der Vorstellungen" brauchen will, die doch den Gesetzen der Naturnotwendigkeit unterliegt und nicht besser ist als „die Freiheit eines Bratenwenders" oder einer Uhr, die auch, wenn sie einmal aufgezogen sind, von selbst ihre Bewegungen verrichten. Nur wenn wir von den Zeitbedingungen unserer Handlungen völlig absehen, sie dagegen der Beurteilung nach „objektiven Vernunftgründen" unterziehen, können wir von Freiheit im wahren Sinne reden. Es ist die Verschiedenheit des Stand- oder Gesichtspunkts, die den Unterschied der Erfahrungslehre von der Ethik ausmacht; dort der konstitutive, hier der regulative; dort das Gegebene, hier das Aufgegebene. Der erstere aber führt, sobald wir unserer Erkenntnis nicht willkürliche Schranken ziehen, unvermeidlich zum letzteren hin, den die Vernunft sich einzunehmen genötigt sieht, wenn sie „sich selbst als praktisch gelten will".

Damit ist eine ganz neue Seins-Art (Realität), eine neue eigentümliche Gesetzmäßigkeit gewonnen, die freilich eine andere ist als „die des Zirkels". Der Mensch „setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art". Weiter erklären freilich läßt sich ein solcher Standpunkt nicht — denn erklären können wir nur, was wir auf Gesetze zurückführen können, und, wo Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf —, sondern nur noch verteidigen.

2. Der Boden der Ethik. Die Gesetzlichkeit dieses Sollens, das nicht Wirklichkeit ist, die neue Art von Kausalität, die mit der des Naturgesetzes nichts gemein hat, soll die Ethik erforschen. Das scheint eine bedenkliche Aufgabe für eine Ethik als Wissenschaft — und das soll sie doch sein: denn, die Philosophie aus dem bisherigen bloßen Herumtappen „in den sicheren Gang einer Wissenschaft zu bringen", bezeichnet Kant in

der Vorrede zur zweiten Auflage seiner *Kr. d. r. V.* immer wieder als seinen Zweck. Hier sieht sie sich „in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird". Die Ideen wollten „den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest machen", aber eben dieser Boden scheint uns jetzt unter den Füßen zu schwinden: zumal da die feste Grundlage der positiven Wissenschaften, welche die Erfahrungslehre in Mathematik, Mechanik und Naturbeschreibung besaß, hier anscheinend völlig fehlt. Nun, ganz so schlimm liegt die Sache doch nicht; Boden und Material für das zu errichtende Gebäude der Ethik sind in genügendem Maße und auch „baufest" genug vorhanden. In unserem Bewußtsein, sagt Kant, ist uns ein „unabweisbares", „feststehendes", „unleugbares" Faktum oder doch „gleichsam ein Faktum" gegeben, das sich „uns von selbst aufdringt" und „apodiktisch gewiß" ist, das Faktum der Menschenvernunft, d. i. einer „unvermeidlichen Willensbestimmung", das „vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht". Ja, dies Faktum ist für das „gemeinste Auge" ebenso ersichtlich wie für das des tiefsten Gelehrten, und die „Stimme der Vernunft mit Beziehung auf den Willen" ertönt dem gemeinsten Ohre so vernehmlich, so „unüberschreibar", daß nur „die kopfverwirrenden Spekulationen der Schulen — dreist genug sind, sich gegen jene himmlische Stimme taub zu machen" und „der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen weiß". Im Sinne der transscendentalen Methode könnte man, Kant ergänzend, hinzufügen: Auch über Ethik existieren seit Jahrtausenden wissenschaftliche Sätze und Bücher, und jenes „bloße Faktum" ist durch die Arbeit unzähliger Menschengeschlechter zu einem Kulturfaktum der Menschheit in Moral und Religion erweitert worden. Wie wären Staats- und Rechtswissenschaft, Historie und Pädagogik denkbar ohne den ethischen Gesichtspunkt? Freilich ein großer methodischer Unterschied ist vorhanden: Dort liegen, wenigstens in Mathematik und Mechanik, fertige, unumstößliche Gesetze vor, hier (in der Ethik) ist das Gesetz selbst erst zu finden und zu formulieren. Ehe wir indes zu der Kantischen Formu-

lierung des Sittengesetzes übergehen, ist seine Auffassung von der

3. Aufgabe einer wissenschaftlichen Ethik in kurzen Zügen zu entwickeln. Kants Ethik unterscheidet sich von allen bisherigen Begründungsversuchen der Ethik dadurch, daß sie lediglich formal sein, zunächst einmal eine reine Moralphilosophie konstituieren will. In der Verfehlung gerade dieses Punktes sieht er „den veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Prinzips der Moral“. Schon die Vorrede zur *Grundlegung* wirft die Frage auf, ob es denn nicht „von der äußersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre“, wie ja auch Logik, Mathematik und Naturwissenschaft einen reinen und einen angewandten Teil kennen. Und die Vorrede zur *Kritik der praktischen Vernunft* erklärt, rückschauend auf die eben genannte Schrift: „Ein Rezensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: daß darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden ... Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten“. Das bedeutet, mit anderen Worten, nichts anderes als die Übertragung der transscendentalen Methode auch auf das Gebiet der Ethik. Bereits in der Erfahrungslehre [1]) bedeutete Form im Gegensatz zur Materie das Bestimmende, Bedingende, Apriorische, Gesetzmäßige an aller Erkenntnis, wurden Raum und Zeit als die Formen der sinnlichen Anschauung, die Kategorien als die Formen des Denkens und als die formalen Bedingungen der Erfahrung, der Verstand als der Quell der Gesetze der Natur, mithin der formalen Einheit der Natur, die Naturwissenschaft als die natura formaliter spectata bezeichnet, wurden die Termini rein, a priori und formal häufig promiscue ge-

[1]) Vgl. oben § 42, 5. Näheres in meiner zu Anfang des § 49 angeführten Dissertation.

braucht. Noch stärker tritt in der Ethik der Charakter des Formalen als des Gesetzgebenden, d. i. Gesetzerzeugenden, hervor, wie wir dies nunmehr an Kants Entwickelung selbst sehen wollen.

4. Die Formulierung des Sittengesetzes. Wir könnten dabei mit der *Grundlegung* von dem Begriffe eines möglichen reinen Willens ausgehen, dessen „Ideen und Prinzipien" eine „Metaphysik der Sitten" untersuchen soll, während sie die Erörterungen der empirischen Beweggründe und Bedingungen des menschlichen Wollens und Handelns der Psychologie überläßt. Wir würden dann etwa mit dem berühmten Satze zu beginnen haben, der den ersten Abschnitt jener Schrift einleitet: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Da indes die *Grundlegung*, ihrem propädeutischen Zwecke gemäß, von der „gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis" ausgeht, um sich erst allmählich zur Kritik der praktischen Vernunft zu erheben, folgen wir, die wir die wichtigsten Grundbegriffe der Kantischen Ethik, wenn auch kurz, so doch in systematischem Zusammenhange zu entwickeln haben, lieber dem Gedankengange des Hauptwerkes, indem wir „von Grundsätzen aufsteigend, zu Begriffen und von diesen allererst, womöglich, zu den Sinnen gehen." Da der Transscendentalphilosoph auf dem schwierigen Felde der Ethik so „pünktlich", ja „peinlich" verfahren muß, als „je der Geometer (Mathematiker) in seinem Geschäfte", so ist der grundlegende erste Teil der *Kritik der praktischen Vernunft* in „Lehrsätze" mit „Folgerungen", „Aufgaben", „Erklärungen" und „Anmerkungen" abgeteilt. Auf das knappste Maß zusammengedrängt, läßt er sich in folgendem wiedergeben:

Die „praktischen" Grundsätze, welche Voraussetzung und Ausgangspunkt einer jeden Ethik sein müssen, können sein: 1. Maximen, d. i. subjektive Grundsätze, von dem einzelnen und für das einzelne Subjekt angenommen, ohne Allgemeingültigkeit, 2. praktische Gesetze, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens, selbst Gottes, gültige objektive Grundsätze. Nur die letzteren können selbstverständlich als Grundlage einer wissenschaftlichen Ethik in Betracht kommen (*pr. V.* § 1). Nun sind aber alle materialen praktischen Prinzipien, d. h. solche,

die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, empirisch und von der Lust- oder Unlustempfänglichkeit des einzelnen Individuums abhängig (§ 2). Sie fallen demnach sämtlich unter das Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit und können darum nimmermehr zu allgemeingültigen praktischen Gesetzen dienen; selbst eine allgemeine Einhelligkeit über sie wäre doch nur zufällig und besäße die Notwendigkeit nicht, die einem Gesetze zusteht (§ 3). Also bleibt für die gesuchten praktischen allgemeinen Gesetze als einziges Kriterium nur übrig: die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung (§ 4). Ein Wille aber, der allein durch diese bloße gesetzgebende Form bestimmt wird, ist seinem Bestimmungsgrunde nach von dem Gesetz der Kausalität in der Natur unabhängig, d. h. frei „im strengsten, d. i. transscendentalen Verstande" (§ 5, vgl. oben 1.). Und umgekehrt: Ein freier Wille kann nur jene gesetzgebende Form zum Bestimmungsgrunde seiner selbst haben (§ 6). Diese gesetzgebende Form ist das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft oder Sittengesetz und lautet demnach: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne (§ 7). Endlich: Diese allgemeine Gesetzgebung ist des Menschen eigene Schöpfung, sie gründet sich auf die Autonomie des Willens, während alle materialen Moralprinzipien, selbst wenn man sie vom Willen Gottes ableitet, auf der Heteronomie der Willkür beruhen (§ 8). So steht

5. Die formale Ethik Kants in bewußtem und schärfstem Gegensatz zu jeder Art materialer Ethik, möge dieselbe sich nun auf das physische oder moralische Gefühl, die Erziehung oder die bürgerliche Verfassung, den Willen Gottes oder auch das Prinzip der Vollkommenheit als Bestimmungsgründe der Sittlichkeit berufen. Insbesondere die eudämonistische (nach heutigem Ausdruck) und die psychologische Ethik werden damit zurückgewiesen.

Wenn die „Materie", d. h. „der Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird", zum Bestimmungsgrund des Willens gemacht wird, so kann das Verhältnis des wollenden Subjekts zu ihm nur das der Lust oder „Glückseligkeit" sein. Diese aber ist das Unbestimmteste, was es geben kann, und die Reinhaltung der Sittenlehre

von der Glückseligkeitslehre daher „die erste und wichtigste Beschäftigung der reinen praktischen Vernunft.“ Selbst in ihren feinsten Gestalten, den geistigsten Freuden, edlen Wallungen und erhabenen Schwärmereien ist die Lust als Bestimmungsgrund abzuweisen, denn sie tut, auch in der „mindesten Beimischung“, der Stärke und dem Vorzug des Gesetzes Abbruch, wie das „mindeste Empirische“ einer mathematischen Demonstration. Auch das moralische Gefühl soll zwar „bestmöglich kultiviert“, darf aber nie „als Grund untergelegt“ werden, sonst würde das Gesetz selbst „gleichsam wie durch eine falsche Folie herabgesetzt und verunstaltet“, die moralische Gesinnung „in ihrer Quelle verunreinigt“ werden; es darf „kein Richtmaß, sondern nur subjektive Wirkung“ sein. Denn das Sittengesetz ist ein Ideal der Vernunft, die Glückseligkeit aber ein solches der Einbildungskraft oder, wie — Schiller noch stärker sagt, der Begierde.

Die formale Ethik stellt sich weiter in den noch allgemeineren Gegensatz zu aller psychologisch begründeten, zu den „gewohnten Prinzipien psychologischer Erklärungen, die insgesamt den Mechanismus der Naturnotwendigkeit zu Grunde legen“. Der als Material unentbehrlichen Anthropologie wird die Methode der Anthroponomie entgegengestellt. Es ist dies übrigens nur eine Anwendung der transscendentalen Methode auf das ethische Gebiet. Daher leitet der kritische Philosoph auch das Sittengesetz nicht aus der bei den Metaphysikern so beliebten „Natur“ oder dem „Wesen“ des Menschen ab. Und das praktische a priori hat ebensowenig wie das theoretische etwas mit der Zeit zu tun — das moralische Gesetz „erkennt keinen Zeitunterschied an“ —, sondern ebenso wie dort sind das Streng-Notwendige und Unbedingt-Allgemeine seine Kriterien, berührt auch hier die vielumstrittene Frage des Angeborenen oder Erworbenen den Transscendental-Philosophen nicht.

Endlich ist die reine Ethik streng und sorgfältig von der angewandten zu unterscheiden. Bereits in der Einleitung zur transscendentalen Logik (Kr. d. r. V. 79 vgl. auch 869 f.) wird „die reine Moral, welche bloß die notwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens enthält“, der „eigentlichen Tugendlehre“ entgegengesetzt, „welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen

mehr oder weniger unterworfen sind," und welche „niemals eine wahre und demonstrierte Wissenschaft abgeben kann, weil sie ebensowohl als die angewandte Logik empirischer und psychologischer Prinzipien bedarf". Außer der Transscendental-Philosophie selbst gibt es nur zwei „reine Vernunftwissenschaften": reine Mathematik und reine Moral. Das wird, wie wir zum Teil schon im dritten Abschnitt dieses § gezeigt haben, in der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* fortgesetzt. „Alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teile"; das sittliche Gesetz in seiner Reinigkeit und Echtheit — worin seine „Stärke" besteht — „ist nirgend anders als in einer reinen Philosophie zu suchen": sonst entsteht „ein ekelhafter Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen, daran sich schale Köpfe laben." Daher die sorgfältige Verwahrung vor jeder „empirischen Beimischung", welche die formale Ethik nicht vertragen kann, ohne die „Evidenz" zu verlieren, die sie mit der reinen Mathematik teilt. „Man könnte der Sittlichkeit nicht übler raten, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte." „Nachahmung findet im Sittlichen nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung." Gerade, um sich nachher desto ungehemmter entfalten zu können, muß die Ethik zunächst in methodischer Reinheit begründet werden.

§ 50. Der Inhalt des Sittengesetzes. Seine Anwendung auf die psychologische Beschaffenheit des Menschen.

I. Der Inhalt des Sittengesetzes.

In der Begründung und Formulierung des Sittengesetzes hat sich die Notwendigkeit einer formalen Ethik ergeben. Aber bleibt dieselbe nicht leer, abstrakt, inhaltlos, wie ihre Gegner von jeher behauptet haben? Dem gegenüber kann aus der weiteren Entwickelung von Kants ethischer Systematik gezeigt werden, welch reichen Inhalt dieses scheinbar von aller Erfahrung losgelöste, rein formale Sittengesetz in sich birgt.

1. Die allgemeine Gesetzgebung und die Idee der Menschheit. Zunächst den Gedanken: Es gibt eine „allgemeine Gesetzgebung", der alle Einzelmaximen weichen müssen. Und sie gilt „jederzeit": von aller Ewigkeit her bis in alle Zukunft, solange vernünftige

Wesen existieren.[1]) Die Vorstellung der „bloßen Form" einer allgemeinen Gesetzgebung soll uns leiten; aller besondere Inhalt von Gütern, Tugenden oder Pflichten bleibt (als material) vorläufig ausgeschlossen, oder, wie die *Kritik der Urteilskraft* später sagt, „der innere moralische Wert einer Handlung besteht allein in ihrer formalen Beschaffenheit, nämlich in ihrer Unterordnung unter das Prinzip der Allgemeingültigkeit." Mit der Vorstellung einer allgemeinen Gesetzgebung aber hängt unmittelbar die Idee der Menschheit zusammen, „die der Mensch als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt", und die auch wohl geradezu mit dem „Gesetz" identifiziert wird: sie, die uns, wie wir noch sehen werden, in jeder Person die Menschheit achten lehrt. Denn das Sittengesetz ist als allgemeines Gesetz für den Menschen als Vernunftwesen (s. vorige Anmerkung) gegeben. Und da der Mensch als vernünftiges Wesen im Zusammenhange mit anderen vernünftigen Wesen derselben Gattung lebt, so entsteht aus diesem Wechselverhältnis der Gedanke einer „systematischen Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze", d. h. eines „Reichs der Sitten". Indem nun im formalen Sittengesetz die Vorstellung dieses „idealen" Reiches zur „Maxime" unseres Willens wird, übt sie auf unser Herz „einen so viel mächtigeren Einfluß als alle anderen Triebfedern, die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, daß sie im Bewußtsein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihrer Meister werden kann".

2. Der Autonomie-Gedanke und die Idee der Persönlichkeit. Aber der Mensch ist nicht bloß Objekt, sondern auch Subjekt, d. i. Schöpfer des Sittengesetzes „vermöge der Autonomie seines Willens". Er bringt den reinen Willen durch die Vorstellung jener bloßen Form einer allgemeinen Gesetzgebung selbst erst hervor. Aus einem bloßen Untertan ist er jetzt zum „jederzeit und allgemein" gesetzgebenden Mitglied jenes Reichs der Sitten geworden. Der Selbstzwang, den er

[1]) Die häufige Unterscheidung von „Mensch" und „vernünftigem Wesen überhaupt" soll natürlich nicht die Existenz einer besonderen Engel- oder Geisterwelt begründen, sondern hat den methodischen Sinn, daß das Sittengesetz nicht auf die menschliche Natur, sondern auf die Vernunft überhaupt sich gründet.

sich auferlegt, ist ein „freier“, das Gesetz findet „von selbst im Gemüte Eingang“, „sein Joch ist sanft“ und „seine Last leicht“; ja, das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks macht die Gesetzgebung sogar „liebenswürdig“. Auch die Einfachheit und Selbstverständlichkeit des Sittengesetzes hängt mit dem Prinzip der Autonomie zusammen; was nach ihm zu tun sei, ist „für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen“, während die Heteronomie „Weltkenntnis“ und „viel Klugheit“ erfordert. Diese Einfachheit mag „in Vergleichung mit den großen und mannigfaltigen Forderungen, die daraus gezogen werden können“, befremden, und doch eröffnet gerade der in dem Prinzip der Autonomie positiv gewendete Gedanke der transscendentalen Freiheit das „ganze Feld“ der „praktischen Erkenntnisse“, das sich im Reiche der Sitten vor uns auftut. Die Idee der Menschheit wird nun, indem sie auf die eigene Person des autonomen Gesetzgebers zurückbezogen wird, zur Idee der „Menschheit in mir“, d. h. der Persönlichkeit. — Das formale Sittengesetz enthüllt dem Menschen sein „eigentliches Selbst“, seine „bessere Person“, seine „Würde“. Die moralische Persönlichkeit ist, im Unterschiede von der bloß psychologischen Person, „die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen“. Sie bildet in gewissem Sinne den Gipfelpunkt von Kants Ethik, denn sie ist die Antwort auf deren letzte Frage (*pr. V.* 105). Sie offenbart mir „ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben, eine „Bestimmung, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht“ (ebend. *Beschluß*).

Der Gedanke der allgemeinen und der „Selbst“-Gesetzgebung, die Ideen der Menschheit und der Persönlichkeit verschlingen sich endlich noch mit dem uns bereits aus § 47 bekannten, aber nun aufs Moralische gewandten Zweckgedanken.

3. Das Reich der Zwecke und der Endzweck. „Ordnung der Zwecke“ ist das eigentümliche Gebiet der Vernunft, die Ethik (im umfassendsten Sinne) „das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft“. Indem wir nun die endlose Reihe der Bedingungen unseres Wollens, d. h. eben der Zwecke durchmustern, erhebt sich immer ein neues Wozu? Jeder Zweck er-

weist sich in dieser „Kausalität des Wollens (K. nach Zwecken, K. der Freiheit)“ immer wieder als auf einen anderen bezüglich, sonach als Mittel. Nur vor dem formalen Sittengesetze selbst erreicht dieser „Progressus“ ein Ende, denn hier hat er das Unbedingte erreicht, das nicht mehr zu erklären ist; wir begreifen nur seine Unbegreiflichkeit (Schluß der *Grundlegung*), wir stehen am Selbst- oder Endzweck. Daß dieser Endzweck, nämlich das unbedingte praktische Gesetz, seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht weiter begreiflich gemacht werden kann, ist ein Vorwurf, „den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte“. So existiert denn „die vernünftige Natur“ oder, was dasselbe ist, der Mensch als „vernünftiges Wesen“ (s. o.) als Zweck an sich selbst. „In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Wesen ist Zweck an sich selbst“. Daher muß die Menschheit in unserer Person, die selbst von der Gottheit niemals bloß als Mittel gebraucht werden kann, ohne zugleich einen Zweck darzustellen, uns „heilig“ sein, und das Sittengesetz erhält nunmehr (*Grundlegung* 53f.) die weitere Formulierung: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“

In den Worten „in der Person eines jeden anderen“ ist bereits die Mehrheit vernünftiger Wesen (Personen) als Selbstzweck mitgedacht. Das „Reich der Sitten“ kann somit genauer bestimmt werden als ein „Reich der Zwecke“, weil die Gesetze desselben „die Beziehung vernünftiger Wesen aufeinander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben“. Freilich ist ein solches Reich „nur ein Ideal“, aber doch eine „brauchbare und erlaubte Idee“, deren Verwirklichung wir anstreben sollen. „Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zur Erklärung dessen, was da ist. Hier ist eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zustande zu bringen (*Grundlegung* 62 A.). Das Naturgesetz wird so zum „Typus“ des Sitten- oder Freiheitsgesetzes, die Natur der Sinnen-

welt zum Typus der intelligibelen gemacht (wie dies die *Typik der reinen praktischen Urteilskraft* näher ausführt), damit das Gesetz der Freiheit auf Handlungen als „Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geschehen und also sofern zur Natur gehören" angewandt werden kann.

Damit kommen wir von der reinen oder formalen Ethik, welche uns die ganze sittliche Welt in ihrer Unermeßlichkeit erschlossen hat, zu ihrer

II. Anwendung auf den empirischen Menschen.

1. Unentbehrlichkeit einer angewandten Ethik. Ohne die Möglichkeit ihrer Anwendung hätte die reine Ethik keinen Sinn. Eine angewandte Ethik oder „moralische Anthropologie", wie Kant gewöhnlich statt dessen sagt, kann „nicht entbehrt", sie darf nur nicht vor jener vorausgeschickt oder mit ihr „vermischt" werden; aber sie gehört „zur Vollständigkeit der Darstellung des Systems". Ja, die Ethik hat sogar vor der „Transscendental-Philosophie" (der theoretischen Vernunft) den Vorteil, daß sie „ihre Grundsätze insgesamt auch in concreto, zusamt den praktischen Folgen, wenigstens in möglichen Erfahrungen geben kann" (*Kr.* 453). Schon methodisch liegt in dem Begriff des Sollens die Möglichkeit des Wirkens. „Die bloße Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muß zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen." Der Mensch kann, was er soll, und wenn auch zwischen dem Naturbegriff und dem Freiheitbegriff, der Welt des Sinnlichen und des Übersinnlichen „eine unübersehbare Kluft befestigt ist", so „soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen". Die Beziehung auf die psychologische Beschaffenheit, die psychophysische Organisation des Menschen mußte bei der Begründung der reinen Ethik abgelehnt werden, um ihr eine desto fruchtbarere Anwendung zu ermöglichen.

Allein die Tatsache, daß Kants eigene literarische Tätigkeit sich nicht auf die Begründung der reinen Ethik beschränkt, sondern sich, sogar mit Vorliebe, der angewandten Ethik zugewandt hat, sollte ihn vor dem Verdacht bewahren, als ob er die Unentbehrlichkeit der letzteren verkannt hätte. Ehe wir indessen einen Blick

auf die besonderen Anwendungen, d. h. seine Tugend- und Rechtslehre, seine Pädagogik, Geschichts- und Religionsphilosophie werfen (§ 51), haben wir hier noch einige allgemeine Begriffe seiner angewandten Ethik zu kennzeichnen.

2. Der kategorische Imperativ, das Gefühl der Achtung und der Begriff der Pflicht. a) Wir haben einen sehr bekannten Terminus der Kantischen Ethik bisher noch gar nicht erwähnt: den kategorischen Imperativ. Das Sittengesetz kleidet sich in die Befehlsform („Handle etc."), weil es sich an die psychologische Beschaffenheit des empirischen Menschen, mit allen seinen zum Teil widerstrebenden Gefühlen und Neigungen, wendet. „Imperative sind Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken." Sie gehören daher in das Gebiet der angewandten Ethik und werden deshalb in der *Grundlegung* ausführlich, in der *Kr. d. pr. V.* nur beiläufig behandelt. Von den hypothetischen oder bedingten Imperativen, die nur „Vorschriften der Klugheit (Geschicklichkeit)" zur Erreichung bestimmter Zwecke, z. B. der eigenen Glückseligkeit, sind, unterscheidet sich der kategorische dadurch, daß er unmittelbar gebietet, weil er auf den unbedingten Zweck des formalen Sittengesetzes geht.

b) Alles Wollen des Menschen ist mit einem Gefühle, sei es der Lust oder der Unlust, verbunden. Indem sich nun das Sittengesetz vermittelst des kategorischen Imperativs an den empirischen Menschen wendet, entsteht in diesem das merkwürdige, aus Lust und Unlust gemischte Doppel-Gefühl der Achtung. Der sinnliche Mensch in uns, das „pathologisch affizierte" Subjekt fühlt sich gedemütigt im Bewußtsein seiner Unangemessenheit zur Idee; das Gefühl seines Unterworfenseins unter die Strenge des Gesetzes führt ein Gefühl des Zwanges, mithin der Unlust mit sich. Der moralische Mensch in uns dagegen, unser „besseres Selbst" fühlt sich erhoben, ja hingerissen in dem Bewußtsein, daß er selbst der Schöpfer dieses Gesetzes ist (s. oben I, 2), daß er nur der Gesetzgebung seiner eigenen Vernunft gehorcht; die Unterwerfung wird nun eine „freie", der Zwang zum „freien Selbstzwang". Wenn man bloß seinen Eigen-

dünkel (nicht die wahre „vernünftige Selbstliebe") abgelegt hat, so kann man sich an der Herrlichkeit des Sittengesetzes „nicht satt sehen", und die Seele „glaubt sich in dem Maße selbst zu erheben, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht". Wir fühlen die Erhabenheit unserer Bestimmung in dem Gefühle jenes unerklärbaren Etwas in uns, „das sich getrauen darf, mit allen Kräften der Natur in dir und um dich in Kampf zu treten und sie, wenn sie mit deinen sittlichen Grundsätzen in Streit kommen, zu besiegen". Achtung ist, weil sie vom Sittengesetze notwendig und unmittelbar bewirkt wird, das einzige Gefühl, das wir a priori erkennen können; sie ist das wahre „moralische Gefühl". Der Umstand, daß wir keinem anderen Gesetze gehorchen als dem, das wir uns (als Vernunftwesen) selbst geben, verleiht uns einen inneren Wert, der unbedingt und über allen „Marktpreis" hoch erhaben ist, d. h. Würde.

c) Indem nun das Sittengesetz vermittelst des Gefühls der Achtung zur „Triebfeder" unserer Handlungen wird, entsteht in uns das Bewußtsein der Pflicht. Es ist methodisch bezeichnend, daß Kant, während er in der (von der populären sittlichen Weltweisheit ausgehenden) *Grundlegung* das Sittengesetz noch von der Pflicht ableitet, bereits in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1787) den Pflichtbegriff von dem „System der reinen Sittlichkeit" ausschließt (ebd. S. 29); in der *Kritik der praktischen Vernunft* erscheint er dann ganz deutlich als Grundbegriff der angewandten Ethik. Bekannt ist die Strenge, mit welcher Kant diesen seinen Pflichtbegriff aller Neigungsmoral entgegensetzt. „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun", aber das ist noch nicht „die echte moralische Maxime unseres Verhaltens ... Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnis zum moralischen Gesetze geben müssen". „Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigentümliches Gesetz ... und wenn man beide auch noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneimittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst". Solche Stellen, deren noch viele angeführt werden könnten, haben Kant vielfach den Vorwurf des „Rigorismus" zugezogen; un-

gerechtfertigterweise, soweit er sich auf Kants sittliche Gesamtanschauung bezieht. Methodisch aber ist der Rigorismus, d. h. die Konsequenz vollständig gerechtfertigt; denn die formale Ethik muß auch in ihrer Anwendung frei gehalten werden von allem Eudämonismus. „Um ihn ganz rein zu haben, muß der Mensch sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriffe absondern". Mag er auch „vielleicht nie seine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimischung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der größten Bestrebung so weit gelangen. Aber ... zu jener Reinigkeit hinzustreben ... das vermag er: und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug". Daß dieser im Interesse der Methode notwendige „Rigorismus" oder „Formalismus" bei Kant keine „karthäuserartige Gemütsstimmung" zur Folge hatte, geht nicht bloß aus seiner ganzen sittlichheiteren Persönlichkeit, sondern auch aus zahlreichen Stellen seiner Schriften, deren einige wir bereits oben (zu I 2) angeführt, während wir andere an anderem Orte gesammelt haben[1]), mit voller Klarheit hervor. So auch aus der berühmten Apostrophe an die Pflicht (*pr. V.* 105), mit deren ersten Teil wir diesen Abschnitt beschließen wollen: „Pflicht! Du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet."

III. Das höchste Gut und die Postulate.

1. Das höchste Gut. Man könnte im Gegenteil Kant eher einer gewissen Inkonsequenz zeihen, weil er die aus den Grundbegriffen nicht nur der reinen, sondern auch der angewandten Ethik mit bewußter Absicht entfernten Begriffe der Vollkommenheit und Glückseligkeit nachträglich, wenn auch nur im Grenzgebiete von Moral und Religion, wieder zugelassen hat: durch den

[1]) *K. Vorländer, Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit. Philos. Monatshefte XXX, S. 371ff., 534ff.* Hier ist die ganze Frage im Zusammenhang behandelt und zugleich die wesentliche Uebereinstimmung Kants mit Schiller gezeigt.

Begriff des höchsten Gutes. Das höchste Gut hat, wie wir sahen, in der späteren antiken Ethik, besonders bei den Stoikern und Epikureern, eine Hauptrolle gespielt. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf diesen Sachverhalt, hat nun Kant zwar mit aller Deutlichkeit sich dagegen gewandt, daß das höchste Gut zum Bestimmungsgrunde des (sittlichen) Willens gemacht werde; es dürfe vielmehr erst „weit hinterher“, nämlich nach vollständig vollzogener Begründung der formalen Ethik, „dem nunmehr seiner Form nach a priori bestimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden“. Konsequenterweise müßte sein höchstes Gut lediglich ein anderer, mehr psychologisch gewandter, Ausdruck für den Endzweck sein und, wie er an einer Stelle auch sagt, in der „Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen“ bestehen. Ähnlich heißt es in der Vorrede zur *Religion innerhalb* (S. 7 Anm.): „Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich bloß an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetz hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist's genug, daß sie ihre Pflicht tun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein, und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit niemals zusammentreffen“. Allein er wollte wohl den Rigorismus, dessen Anschein er sich durch die schroffe Ablehnung des Glückseligkeitsprinzips auch in den Augen vieler Wohlgesinnten gegeben hatte, in der Ausführung möglichst mildern und — vor allem — mit seinen religiösen Anschauungen in Einklang bringen. Und so läßt denn seine *Dialektik der reinen praktischen Vernunft* zu dem „ganzen und vollendeten“ Gut, außer der Tugend als oberster Bedingung, doch „auch“ die Glückseligkeit gehören. Freilich nur als notwendige Folge der ersteren, des „obersten“ Gutes, und in Unterordnung unter das Sittengesetz. Denn dem letzteren oder der es erzeugenden praktischen Vernunft kommt „das Primat“ über die spekulative zu, da „alles Interesse zuletzt praktisch ist“. Aber dieses praktische Interesse verlangt eben auch die Glückseligkeit, wenngleich nur unter der Voraussetzung und Bedingung der Glückwürdigkeit.

2. Die Postulate. So stellt Kant drei „Postulate der reinen praktischen Vernunft“ auf, d. h. Sätze, die „theo-

retisch nicht erweislich“ sind, daher auch wohl geradezu als „Glaubenssachen“ bezeichnet werden, aber doch dem praktischen Gesetze „unzertrennlich anhängen.“ Es sind die Dogmen der Leibniz-Wolffschen Philosophie und zugleich der Rousseauschen Aufklärung: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, mit denen sein ganzes Zeitalter geschwängert war.

a) Die Freiheit (unseres Willens) wird nur gelegentlich als Postulat bezeichnet. Und in der Tat, wie könnte sich dieser mit der Autonomie identische „Grundbegriff aller unbedingt praktischen Gesetze“, von dem das selbst nicht weiter ableitbare Sittengesetz „nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweist, die dies Gesetz als für sie verbindend anerkennen“ (*pr. V.* 58), mit dem Geltungswerte eines bloßen Glaubenssatzes begnügen? — Deutlicher erscheint denn auch der Zusammenhang mit dem höchsten Gute und damit ihr eigentlicher Postulat-Charakter bei den beiden anderen Postulaten: der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes.

b) Die oberste Bedingung des in der Welt zu verwirklichenden höchsten Gutes ist völlige Übereinstimmung unserer Gesinnung mit dem Sittengesetze. Eine solche Vollkommenheit aber oder Heiligkeit ist keinem vernünftigen Wesen hienieden möglich; sie kann also nur, wenigstens annähernd, durch einen unendlichen „Progressus“ der „Heiligung“ erreicht werden; dazu aber ist eine unendliche Fortdauer der Persönlichkeit, mithin Unsterblichkeit der Seele die notwendige Voraussetzung; freilich ist die Aussicht auf ein beständiges Fortschreiten in einer seligen Zukunft auch für Kant nicht Gewißheit, sondern nur „tröstende Hoffnung“.

c) Da Glückseligkeit die notwendige Folge der Sittlichkeit oder Glückwürdigkeit sein soll, es aber außer allem Vermögen des Menschen steht, dies aus eigener Kraft zu bewirken, so muß ein allmächtiges moralisches Wesen als Weltherrscher (Gott) angenommen werden, der die „genaue Übereinstimmung“ der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit oder, wie es an späterer Stelle glücklicher formuliert wird, „des Reiches der Natur mit dem der Sitten“ (deren beider Oberhaupt Gott ist) herzustellen imstande ist.

„Die Moral führt unausbleiblich zur Religion“. Indessen will Kant, wie er in immer neuen Wendungen

betont, die Selbständigkeit der Moral gegen über der Theologie durchaus gewahrt wissen. Die moralische Frage: Was soll ich tun? hat mit der religiösen: Was darf ich hoffen? an sich nichts zu tun. Erst wenn die Moral „vollständig vorgetragen worden", kann „der Schritt zur Religion" geschehen, erst dann — wie der methodisch etwas bedenkliche Ausdruck lautet — die Sittenlehre „auch Glückseligkeitslehre genannt werden" (*pr. V.* 156).

Mit unseren letzten Betrachtungen haben wir uns bereits auf dem Grenzgebiete der Ethik und der Religionsphilosophie bewegt. Wir haben nun noch einen kurzen Blick auf die letztere, sowie auf weitere Spezialwendungen der ethischen Grundgedanken zu werfen.

§ 51. Angewandte Ethik:
Tugend- und Erziehungslehre: Rechts-, Staats- und Geschichtsphilosophie; Religionslehre.

Die methodisch-systematischen Grundlagen der Kantischen Ethik mußten genauer auseinander gesetzt werden. Von ihren Spezialanwendungen können wir, so interessante Einzelheiten sie auch bieten, hier nur einen kurzen Überblick geben.

1. Die Tugendlehre bildet die zweite Hälfte eines der spätesten Werke Kants, seiner *Metaphysik der Sitten*. Sie enthält zwar einleitend und gelegentlich auch später wichtige (von uns im Vorigen bisweilen herangezogene) methodische Winke, will aber im Grunde nur angewandte Ethik, Pflichtenlehre sein. Ihr Ziel und Gesichtspunkt ist: Eigene Vollkommenheit — fremde Glückseligkeit. Sie behandelt zunächst das moralische Gefühl, das Gewissen, die Gefühle der Achtung und der Liebe und unterscheidet sodann die Tugendpflichten als „innere" von den „äußeren" oder Rechtspflichten (s. unten Nr. 3). Die ersteren zerfallen in solche gegen die eigene Person (als animalisches wie als moralisches Wesen, vollkommene und unvollkommene) und gegen die anderen Menschen (Liebes- und Achtungspflichten, die sich verbinden in der Freundschaft). Die Lehre von den Pflichten gegen Gott (Religionslehre) fällt außerhalb der Grenzen der reinen Moralphilosophie. Den einzelnen Abschnitten sind in der Regel einige „kasuistische Fragen" angefügt, die gewisse verwickelte Fälle (sogenannte „Konflikte der Pflichten") zur Lösung aufgeben. Die auch hier den

Schluß bildende „Methodenlehre“ zerfällt in eine ethische „Didaktik“ und „Asketik“. Mit den beiden letztgenannten Abschnitten ist der Übergang zu Kants

2. Erziehungslehre gegeben, die natürlich, wie die Tugendlehre, ganz auf den sittlichen Grundanschauungen des Philosophen fußt. Schon der „ethischen Didaktik“ ist als „Anmerkung“ das „Bruchstück eines moralischen Katechismus“, in Fragen und Antworten von Lehrer und Schüler, beigegeben, der dem Religionskatechismus „jederzeit“ vorangehen müsse. Eine systematische Pädagogik auszuarbeiten haben Kant seine großen systematischen Werke auf dem Gebiet der reinen Philosophie nicht die Zeit gelassen. Doch war er von lebhaftestem Interesse für die pädagogischen Reformbestrebungen seiner Zeit (Rousseaus Emil, Basedows Philanthropin) erfüllt. Die ein Jahr vor seinem Tode von Rink herausgegebene Schrift *Kant über Pädagogik* enthält zahlreiche, für seine Vorlesungen niedergeschriebene treffliche Einzelbemerkungen über Erziehung, welche nicht sowohl den abstrakten und „rigoristischen“ Philosophen als den echten und duldsamen Menschenkenner veraten. Wohl weist er auch hier, wie in den betreffenden Partien seiner sonstigen Schriften und der *Religion innerhalb etc.*, immer wieder auf die „einfache Vorstellung der reinen Pflicht als die weitaus“ mächtigste, ja „einzig dauernde“ Triebfeder hin, und die „Revolution der Denkungsart“ soll der „Reform der Sinnesart“ vorausgehen. Aber die ethische Didaktik hat die Verschiedenheit des Alters, Standes und Geschlechtes „weislich und pünktlich“ zu beachten, und um den Menschen aus der ersten „Rohigkeit“ zu bringen, wird zunächst ein „gleichsam provisorisches“ Verfahren gestattet, das auch die Anlockung durch den eigenen Vorteil nicht verschmäht; denn „der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung.“ Das Ziel ist, wie bei der Ethik, die Idee (nicht der gegenwärtigen, aber der zukünftigen) Menschheit; das Verfahren ist durch die Rousseauschen Grundsätze der Freiheit und Natürlichkeit bestimmt. Zwang muß sein, aber er soll zur Freiheit führen. Im allgemeinen zieht Kant zwar die öffentliche der Privaterziehung vor, aber er will sie keineswegs einseitig vom Staate und im Interesse desselben oder gar der Fürsten ausgeübt wissen. Neben dem Gehorsam dringt er vor allem auf Wahrhaftigkeit. Auch die körperliche Erziehung (sogar die Ernährung des Säuglings!) wird ziem-

lich ausführlich behandelt, von den einzelnen Unterrichtsfächern dagegen nur die Religion.

3. Rechts- und Staatslehre. Den anderen Teil der Metaphysik der Sitten (neben der Tugendlehre) bildet die „Rechtslehre" oder vielmehr deren „metaphysische Anfangsgründe", also die Rechtsphilosophie. Im Gegensatz zur Ethik behandelt sie den Inbegriff der äußeren Gesetzgebung oder „die Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann", und zwar: 1. das Privatrecht (Eigentums-, Sach-, persönliches, Familien-, Vertrags-, Erbrecht), 2. das öffentliche (Staats-, Völker-, Weltbürger-) Recht. Zwischen beide fällt das Strafrecht, in dem Kant an einer strengen Vergeltungstheorie festhält, daher auch energisch zu Gunsten der Todesstrafe eintritt. Prinzip ist überall der kategorische Imperativ: Fiat iustitia pereat mundus. „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben".

In engster Verbindung mit Kants Rechtsphilosophie steht seine Staatslehre. Seine politische Auffassung ist die eines entschiedenen Liberalismus (wie er sich denn auch für die französische Revolution, wenigstens in ihren ersten Jahren, begeisterte), sein Staatsideal der vom kategorischen Imperativ geforderte Rechtsstaat: „die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen", und zwar unter einer Verfassung, nach der „die Freiheit eines jeden ihrer Glieder nur durch die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit aller anderen eingeschränkt ist". Die notwendigen Attribute des Staatsbürgers sind gesetzliche Freiheit, rechtliche Gleichheit und bürgerliche Selbständigkeit, wobei freilich die Dienstboten, Tagelöhner und „alles Frauenzimmer" nicht als volle Bürger, sondern nur als „Staatsgenossen" anerkannt werden. Von der liberalen englisch-französischen Staatsphilosophie (Locke, Montesquieu) übernimmt er im wesentlichen die Lehre von den drei Gewalten: der gesetzgebenden, vollziehenden und rechtsprechenden, und die Forderung des Repräsentativsystems. Daß er übrigens über diese hinaus an manchen Stellen modern-soziale Anschauungen geäußert hat, habe ich an anderer Stelle näher ausgeführt.[1]) Und daß er gegen

[1]) *K. Vorländer*, *Kant und der Sozialismus* (Berlin 1900) S. 6—14.

den Gedanken der historischen Entwickelung keineswegs, wie man wohl heute noch liest, blind war, zeigt schon die Existenz seiner

4. Geschichtsphilosophie, die hauptsächlich in den § 40 zu den Jahren 1784, 1786 und 1795 citierten Abhandlungen vorliegt; dazu kommt außerdem namentlich die Rezension von Herders Ideen (1785) und die Abhandlung über Theorie und Praxis (1793), in ihrem 2. und 3. Teile. Der tragende Grundgedanke ist freilich ein teleologisch-rationalistischer: der Glaube an den Fortschritt der Menschheit als Gattung. Nur von dem Gesichtspunkt des Zieles aus läßt sich (nach Kant) Menschengeschichte philosophisch verstehen und beurteilen. Als „mutmaßlichen" Urzustand denkt Kant sich, mit Rousseau und unter rationalistischer Auslegung des mosaischen Berichtes, den der rein tierischen Natur. Alle seine Fähigkeiten (Stehen, Gehen, Sprechen) mußte der Mensch sich erst selbst erwerben. Anfänglich war er bloß durch den Instinkt (zur Nahrung, zum Geschlecht u. s. w.) geleitet. Allmählich erwacht die Vernunft und führt ihn zur freien Auswahl seiner Lebensweise, zur freien Zuneigung zu den Mitmenschen, zu überlegter Erwartung und Berechnung des Künftigen, bis er endlich die Natur als Mittel und Werkzeug zur Erfüllung seiner Zwecke benutzen lernt. Indem er sich frei fühlt, tritt er „aus dem Mutterschoße der Natur" in die Welt hinein; die Geschichte der Menschheit und ihrer Kultur ist die Geschichte der Freiheit. Nun beginnt ein sich immer mehr steigernder Antagonismus der Kräfte, und jeder Fortschritt der Kultur wird mit einer Abnahme der natürlichen Glückseligkeit erkauft. Aber gerade aus diesem Antagonismus erwächst allmählich die Notwendigkeit gesetzmäßiger Ordnung in einer „bürgerlichen Gesellschaft". Die Bestimmung des Menschengeschlechts ist nicht Glückseligkeit des einzelnen, sondern Erreichung des oben dargelegten Endzwecks, wo „vollkommene Kunst wieder Natur wird". Und, da die Geschichte der Menschheit in der Entwickelung des äußeren Zusammenlebens vernünftiger Wesen besteht, so ist ihr Ziel ein politisches: die Herbeiführung einer „vollkommen gerechten bürgerlichen Verfassung" (vgl. Nr. 3), eines Zustandes, in dem alle natürlichen Anlagen der Menschheit ihrer Bestimmung gemäß sich entwickeln können, wo man nicht mehr „Vorteile genießt, um deren

willen andere desto mehr entbehren müssen". Und zwar nicht bloß für ein Volk, sondern (wenigstens ideell) für die gesamte Menschheit, die durch Ausbildung des Völker- und des noch höheren Weltbürgerrechts zu einem idealen Staatenbunde zusammenwachsen soll, vereinigt durch die Bestimmungen („Artikel") eines „ewigen Friedens".

Kant war kein utopistischer Träumer. Er weiß genau, welche ungeheuren Schwierigkeiten der Realisierung dieses höchsten, aber auch „schwersten Problems der Menschengattung" entgegenstehen, ja er entwickelt sie selbst, aber er stellt den ewigen Frieden nichtsdestoweniger als eine Idee hin, die, „obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung", wirklich zu machen Pflicht sei, als eine Aufgabe, deren Lösung wir anstreben sollen. Denn auch die Politik muß angewandte Ethik sein.

5. Angewandte Ethik ist schließlich auch Kants Religionslehre. Ein bestimmtes Sondergebiet des Bewußtseins, wie etwa Schleiermacher später im Gefühl, hat Kant für die Religion nicht statuiert. Sie wird zwar oft und streng von der reinen Ethik unterschieden, aber daß sie ihm im Grunde nichts anderes als angewandte Ethik ist, bezeugt schon ihre Definition als „Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote". Ja, sie ist es in dem Grade, daß die beiden ersten Kapitel seiner Religionsschrift (über $^1/_3$ des Ganzen) zwei durchaus ethische Themata behandeln: das „radikale Böse in der menschlichen Natur" und den „Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen." Es liegt nämlich in dem Menschen von Natur ein Hang zum Bösen, d. h. zur Umkehrung der Triebfedern: statt dem erkannten Sittengesetze seine sinnlichen Triebe unterzuordnen, das Umgekehrte zu tun. Um diesen Hang zu überwinden, bedarf es einer „Revolution der Denkungsart", einer „einzigen unwandelbaren Entschließung", einer völligen „Wiedergeburt" seines besseren Menschen: nur so kann ein moralischer Charakter gegründet und eine allmähliche „Reform der Sinnesart" bewirkt werden. Die moralische Religion ist weder die der Gunstbewerbung (des bloßen Kultus) noch die einer falschen Demut und Zerknirschung, sondern die des guten Lebenswandels; hat einer nach seinen besten Kräften das Gute erstrebt, so kann er hoffen, „was nicht

in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden".

Wie ein politisches, so ist auch ein (ideales) ethisches Gemeinwesen zu erstreben, vom religiösen Gesichtspunkt aus betrachtet „ein Volk Gottes unter Tugendgesetzen". Der Sieg des guten Prinzips über das böse führt zur „Gründung eines Reiches Gottes auf Erden", einer „unsichtbaren Kirche". Diese ist von der sichtbaren Kirche ebenso zu unterscheiden, wie der reine oder moralische auf Vernunft gegründete Religionsglaube vom historischen oder statutarischen, auf Offenbarung sich gründenden Kirchenglauben. Zwar ist der letztere um der menschlichen Schwäche willen nicht ganz zu entbehren, aber er muß sich immer mehr vom „Afterdienst" und „Pfaffentum" zum wahren Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit erheben. Der Kampf zwischen beiden bildet den ganzen Inhalt der bisherigen Kirchengeschichte. „Bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes" aber ist „alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden". Der reine Religionsglaube muß stets der höchste Ausleger des historischen Glaubens bleiben; je mehr der letztere sich dem ersteren nähert, desto näher kommen wir dem „Reiche Gottes".

Nun ist zwar der historische Glaube an sich „tot", d. h. moralisch vollkommen wertlos. Aber, da Kant nun einmal die einzige von allen „öffentlichen" Religionen, die den Namen einer wahrhaft moralischen verdient, im Christentum erblickt, so ist sein Streben darauf gerichtet, die Hauptlehren desselben — nicht etwa flachrationalistisch umzudeuten, sondern in bewußt ausgesprochener Absicht moralisch auszulegen, wie es einer „rein philosophischen" Religionslehre, einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" geziemt. So heißt „an Christus glauben" nicht: den historischen Bericht über Jesu Leben als wahr annehmen, sondern: das Ideal des vollkommenen, Gott wohlgefälligen Menschen in sich aufnehmen, um es zu verwirklichen. Unser wahrer „Tröster (Paraklet)" ist das Bewußtsein einer guten und lauteren Gesinnung; Himmel und Hölle sind nur Bilder für das Sittlich-Gute und Sittlich-Böse. „Wiedergeburt" und „Rechtfertigung" sind schon oben gestreift worden. Die „stellvertretende Genugtuung" übernimmt der wiedergeborene „neue Mensch" selber,

indem er die ihm durch seine sittliche Umkehr auferlegten, dem „alten Adam" in uns erwachsenden Opfer und Leiden freiwillig auf sich nimmt. Ebensowenig hat der Wunderglaube als bloßes „Nachsagen unbegreiflicher Dinge" den geringsten sittlich-religiösen Wert; im praktischen und wissenschaftlichen Leben glaubt man nicht an Wunder, und die Beschränkung auf die Vergangenheit und seltene Ausnahmen macht sie nicht glaubenswerter. Von den christlichen Mysterien läßt sich die Trinität als Glaube an einen heiligen Gesetzgeber, gütigen Regierer und gerechten Richter moralisch begreifen; ähnlich verhält es sich mit denen der Berufung und Erwählung. Von den sogenannten „Gnadenmitteln" besteht das wahre Beten in dem Geist des Gebets, d. h. der sittlichen Gesinnung, die „ohne Unterlaß" unser ganzes Handeln begleiten soll, „als ob es im Dienste Gottes geschehe"; Kirchengehen, Taufe und Abendmahl sollen nur Symbole der sittlichen Gemeinschaft sein. Kurzum: die wahre Religionsgesinnung besteht im guten Lebenswandel des „natürlichen, ehrlichen Mannes". Der rechte Weg geht nicht von der Begnadigung zur Tugend, sondern umgekehrt.

Kapitel XV.

Die Begründung der Ästhetik.

H. Cohen, Kants Begründung der Aesthetik, 1889. — E. Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Aesthetik, 1895. — O. Schlapp, Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der „Kritik der Urteilskraft", 1901. (Das letztgenannte Buch bietet mehr stoffliches Interesse.)

§ 52. Das ästhetische Problem.

Wir haben es im folgenden nicht mit den ästhetischen Anschauungen des vorkritischen Kant (§ 41, 2), sondern mit der kritischen Ästhetik und auch hier nur mit den systematischen Grundbegriffen zu tun.

1. Die neue Gesetzmäßigkeit. Älter als die Wissenschaft, ebenso alt als die Sittlichkeit ist die Kunst. So erwächst der transscendentalen Methode neben dem theoretischen und praktischen ein neues,

selbständiges a priori: das ästhetische. Das ästhetische Problem ist mithin nur eine weitere, die dritte Spezialanwendung der allgemeinen Frage, die das Thema von Kants Philosophie bildet: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Das ästhetische Verhalten ist in der ihm eigentümlichen Gesetzmäßigkeit zu erfassen, die von der des Erkennens wie von der des Wollens prinzipiell geschieden ist. Der Titel, den Kant anfangs seinem dritten Hauptwerk geben wollte: Kritik des Geschmacks, würde in der Tat das spezifisch ästhetische Gebiet schärfer abgesondert haben. Er fand indessen, daß die ästhetische Zweckmäßigkeit gemeinsam mit der Natur-Teleologie unter den Begriff der „reflektierenden" Urteilskraft und der „formalen" Zweckmäßigkeit (s. § 47,2) falle, und faßte daher beide in seiner *Kritik der Urteilskraft* zusammen. Uns, die wir an Kants Disposition nicht gebunden sind und aus guten Gründen die Natur-Teleologie schon an früherer Stelle behandelt haben, bleibt daher nur noch die ästhetische Gesetzmäßigkeit zu kennzeichnen übrig.

Die transscendentale Methode bleibt für das Gebiet des Ästhetischen die nämliche wie auf dem theoretischen und praktischen, weshalb denn das Einteilungsschema der beiden ersten Kritiken von Kant auch, soweit es angeht, auf die dritte übertragen wird. Auch das ästhetische a priori ist nicht durch „Herumfragen oder Stimmensammeln" ausfindig zu machen; auch hier wird die psychologische oder gar physiologische Zergliederung zwar als höchst wichtig und nützlich anerkannt, aber, soweit sie als Begründung auftreten will, a limine abgewiesen. In seiner spezifischen Eigenart und Gesetzmäßigkeit vielmehr ist es zu erfassen und zu charakterisieren.

2. Das ästhetische Prinzip ist das Gefühl. Das ästhetische oder Geschmacksurteil will weder Erkenntnisurteil noch Willensmotiv sein; es will den Gegenstand weder begrifflich konstituieren, wie das theoretische Erkennen, noch ihn hervorbringen, wie der Wille. Es ist daher „kein objektives Prinzip des Geschmacks möglich". Derselbe beruht vielmehr lediglich auf subjektiven Gründen. Welches ist denn nun diejenige Bewußtseinsrichtung oder, wie Kant entsprechend dem damaligen Sprachgebrauch sagt, das „Vermögen", das weder Erkennen noch Wollen ist? Es ist das

Gefühl (der Lust und Unlust, setzt Kant in der Regel hinzu), das in derselben Weise das Mittelglied zwischen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen bildet, wie die Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft. Aber das spezifisch ästhetische Gefühl ist nicht mit dem Lust- oder Unlustgefühl schlechtweg identisch, es ist sowohl von dem Gefühl des Genusses (am Angenehmen) wie von dem moralischen Gefühl (für das Gute) grundsätzlich unterschieden. Die Ästhetik hat es nur mit der „Lust im Geschmacke", mit einem „Wohlgefallen" zu tun, das, ohne alles Interesse und ohne Begriffe, doch allgemein und unmittelbar ist. Ohne Interesse an der Existenz eines Gegenstandes und ohne verstandesmäßige, begriffliche Fixierung desselben, erwächst das ästhetische Gefühl lediglich aus dem freien Spiel der Gemütskräfte: Einbildungskraft und Verstand im Schönen, Einbildungskraft und Vernunft im Erhabenen. Und zwar subsumiert der Geschmack, als „subjektive" Urteilskraft, nicht, wie die logische Urteilskraft, einzelne Anschauungen unter einzelne Begriffe, sondern das gesamte Vermögen der Anschauungen (die Einbildungskraft) unter das gesamte Vermögen der Begriffe (den Verstand). Während die Urteilskraft in der theoretischen wie in der praktischen Erzeugung des Gegenstandes als „bestimmend" sich erwies, wendet sie sich im ästhetischen Gefühle auf sich selbst zurück und ist so im buchstäblichen Sinne des Wortes eine „reflektierende". Indem die Freiheit der Einbildungskraft mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes in Übereinstimmung gebracht werden soll, ergibt sich ein innerliches Verhältnis, eine „proportionierte Stimmung" beider Gemütskräfte, die als „freies Spiel" (nicht Arbeit oder Geschäft, dagegen wohl „Beschäftigung") charakterisiert werden kann, und die wechselseitige Belebung beider im Gefolge hat. Ja, die Lust ist schließlich gar nicht das eigentlich Bestimmende und Grundlegende des ästhetischen Gefühls. Vielmehr wird in § 9, der die Frage untersucht, ob im Geschmacksurteil das Lustgefühl der Beurteilung des Gegenstandes vorhergehe oder ihm nachfolge, nicht bloß die Antwort im letzteren Sinne entschieden, sondern auch die allgemeine Mitteilbarkeit des Gemütszustandes als das Kriterium desselben bezeichnet.

Denn jener das ästhetische Verhalten bezeichnende Gemütszustand, das gleichschwebende freie Spiel der

Vorstellungskräfte, soll keineswegs dem Schwanken subjektiven Fühlens überlassen, sondern unter Regeln gebracht werden; sonst kann keine Ästhetik entstehen. Das Geschmacksurteil beansprucht Allgemeingültigkeit, wenn auch nur „subjektive", es „sinnt jedermann Einstimmung an", „mutet" anderen dasselbe Wohlgefallen „zu". Der ästhetische oder Reflexionsgeschmack hat nichts mit dem Sinnengeschmack gemein. Er kann vielmehr definiert werden als „das Vermögen, die Mitteilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden sind, a priori zu beurteilen". Es gibt einen ästhetischen „Gemeinsinn", der besagt, daß jedermann mit unserem Urteil übereinstimmen solle (nicht werde), daher „exemplarische" Gültigkeit besitzt: kein konstitutives Prinzip, sondern eine „idealische" Norm von regulativem Charakter. Ehe wir diesen Ideen-Charakter des Ästhetischen weiter verfolgen, wollen wir einen anderen ästhetischen Grundbegriff einschalten.

3. Die ästhetische Zweckmässigkeit. Das Gemeinsame, welches die beiden Seiten der Urteilskraft — die „ästhetische" und die „teleologische" — miteinander verbindet, ist der durch die „Reflexion" erzeugte Gedanke der Zweckmäßigkeit. Aber während die Naturteleologie „allenfalls dem theoretischen Teile der Philosophie hätte angehängt werden können" (Vorrede S. IX, ein Wink, dem unsere Darstellung gefolgt ist), macht die ästhetische Urteilskraft „eine besondere Abteilung" nötig. Im Gegensatz zu jener ist sie 1) in höherem Grade „subjektiv", denn sie entspringt lediglich dem Verhältnis (Spiele) der Vorstellungskräfte des Subjekts, 2) in höherem Grade formal, denn es handelt sich bei ihr nicht um einen materialen Zweck irgendwelcher Art, sondern nur um das „Formale in der Vorstellung", um die „bloße Form der subjektiven Zweckmäßigkeit", d. h. um „die Zweckmäßigkeit der Vorstellungen im Gemüte des Anschauenden, ... eine gegebene Form in die Einbildungskraft aufzufassen", wie sie in dem freien Spiel der Erkenntniskräfte gegeben ist. Und so kann die ästhetische Zweckmäßigkeit allein 3) als eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" bezeichnet werden; denn ein bestimmter Zweck, der ihr anhinge, würde sie in das Gebiet des Nützlichen oder allenfalls des Vollkommenen führen: Begriffe, die der Naturteleologie oder — der Ethik angehören. Wie

die Idealität von Raum und Zeit die Voraussetzung unserer Erkenntnis der Sinnendinge, so ist der „Idealismus der Zweckmäßigkeit" die Voraussetzung ästhetischer Urteile und der Autonomie des Geschmacks, während der „Realismus" der Zweckmäßigkeit ins Gebiet der Heteronomie, der bestimmten und bedingten Naturzwecke führt. Nicht durch objektive Begriffe und ebensowenig durch bloße Empfindungen bezieht sich das ästhetische Gefühl auf die Natur; sondern in der reinen „Beurteilung (Reflexion)", die das ästhetische Verhalten kennzeichnet, wird die Natur gleichsam umgeschaffen zu einer neuen, ästhetischen Natur, d. h. die Natur erweitert zur Kunst. Auch die Philosophie der Kunst ist formaler Idealismus. Das führt uns zurück zur

4. Ästhetischen Idee. Schon die „unbestimmte Norm" des Gemeinsinns (S. 294) wurde als Idee bezeichnet, genauer als „eine Vernunftforderung, eine Einhelligkeit der (ästhetischen) Sinnesart hervorzubringen". Aber die ästhetische Idee ist zu unterscheiden von den Ideen der theoretischen Vernunft. Sind letztere „indemonstrabele", d. i. in keiner Anschauung darstellbare Begriffe der Vernunft, so ist erstere eine „inexponibele", d. i. auf keine Begriffe zu bringende Anschauung der Einbildungskraft, die dennoch eine „unnennbare Gedankenfülle" in sich birgt. Die ästhetische Idee ist eine Darstellung des Unendlichen, der kein Begriff adäquat ist, die daher auch von keiner Sprache erreicht und verständlich gemacht werden kann. Sie ruht auf dem Grunde des Übersinnlichen, jenes intelligibelen Substrats, in dem alle unsere Vermögen a priori sich vereinigen, um die Vernunft „mit sich selbst einstimmig zu machen" und so den letzten Zweck, den unsere intelligibele Natur uns aufgibt, zu erfüllen. Diese unbestimmte Idee des Übersinnlichen in uns ist der Schlüssel und das Prinzip des Geschmacks; über diesen Punkt hinaus kann das ästhetische Prinzip nicht begreiflich gemacht werden. Gleich den theoretischen und der ethischen Idee verstrickt sich auch die ästhetische in eine Antinomie; auch hier folgt die Lösung aus ihrem Charakter als Idee, das bedeutet in diesem Falle als Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit. Und wer bringt diese ästhetischen Ideen hervor? Antwort:

5. Das Genie, als „das Vermögen ästhetischer Ideen". Es ist „die angeborene Gemütsanlage, durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt". Schöne Kunst

oder Kunst des Genies ist die Kunst, „sofern sie zugleich Natur zu sein scheint". Das Genie ist daher 1) original, eine Gabe der Natur an ihre Günstlinge; es läßt sich nicht nachahmen. Versuche dazu arten in Nachäfferei und Manieriertheit aus. Es ist 2) nicht wissenschaftlich. Es gibt weder eine Wissenschaft vom Schönen noch schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst. „Geniale" Philosophen sind lächerlich, desgleichen der Gedanke einer genialen Wissenschaft; selbst das System eines Newton ist erlernbar. Das künstlerische Genie dagegen muß man von Natur besitzen; in der Wissenschaft gibt es nur „große Köpfe" (hier geht Kant in seinem Eifer reinlicher Scheidung von Wissenschaft und Kunst wohl zu weit, es gibt auch wissenschaftliche Entdeckergenies). 3) Die Produkte des Genies sind exemplarisch, auch wenn ihr Urheber nicht weiß, wie sich in ihm die Ideen zusammenfanden; nur von ihnen, den „Taten" des Genies, kann die Kunst ihre Regeln abstrahieren. Übrigens kann das Genie des Geschmacks als „Zuchtmeister" nicht entbehren, der Klarheit und Ordnung in seine Gedankenfülle bringt, seine Ideen haltbar macht. Wenn das Genie das Vermögen ist — sei es in Sprache, Malerei oder Plastik —, das Unnennbare auszudrücken, so ist der „Geist", das „belebende Prinzip im Gemüte", sein ausführendes Werkzeug und zugleich seine psychologische Vorbedingung. Freilich gibt das Genie nur den reichen Stoff und den geistigen Inhalt; das Technisch-Formale erfordert „Schule"; Originalität ist keine Regellosigkeit.

Nachdem wir so die neue, ästhetische Gesetzlichkeit in ihren wichtigsten Grundbegriffen gekennzeichnet haben, seien im folgenden ihre wichtigsten Anwendungen angedeutet.

§ 53. Angewandte Ästhetik.

Die Analytik der ästhetischen Urteilskraft zerfällt, gemäß der zu Kants Zeiten herkömmlichen Einteilung des ästhetischen Stoffes, in die des Schönen und des Erhabenen. Was dem Schönen und Erhabenen gemeinsam ist, haben wir bereits in der allgemeinen Charakterisierung des ästhetischen Gefühls (§ 52, 2) dargelegt. Das Meiste davon bringt Kant bereits in seiner Charakteristik des Schönen, dessen Definition als desjenigen, „was in der bloßen Beurteilung, weder vermittelst der Sinnenempfindung noch durch Begriffe, mit subjektiver Not-

wendigkeit allgemein, unmittelbar und ohne alles Interesse gefällt," alle jene von uns erkannten Attribute des ästhetischen Gefühls überhaupt enthält. Im folgenden sollen daher nur die hervorragendsten speziellen Eigenschaften des Schönen und namentlich des Erhabenen angegeben werden.

1. Das Schöne erhält das Gemüt in ruhiger Kontemplation; wir weilen in seiner Betrachtung. Es betrifft lediglich die Form des Gegenstandes, die in seiner Begrenzung besteht. Nur reine Farben und Töne sind schön. Kant unterscheidet ferner „freie", für sich bestehende Schönheit (z. B. von Blumen, Arabesken, Musik ohne Text) und „anhängende", durch einen Begriff (z. B. des Pferdes, eines Gebäudes, desMenschen) bedingte, ferner vage und fixierte, wilde und regelmäßige Schönheit, vor allem die Schönheit der Kunst und der Natur, wobei er der letzteren den Vorzug zuerkennt. Ein Ideal der Schönheit ist nur vom Menschen möglich, weil nur dieser den Endzweck seines Daseins in sich selbst trägt. Das Ideal des Schönen ist etwas anderes als seine Normalidee (z. B. die eines Europäers), die nur ein Mittleres (einen Durchschnitt) der Erfahrung darstellt; es besteht in dem sichtbaren Ausdruck des Sittlichen. Das Schöne kann daher auch als „Symbol" der Sittlichkeit bezeichnet werden (womit die Ästhetik freilich zu nahe an die Ethik herangerückt wird). Im Unterschied vom Schönen gefällt

2. Das Erhabene durch seinen Geschmack am Formlosen, Unbegrenzten, Unendlichen, durch seinen Widerstand gegen das Sinneninteresse. Nicht Verstand und Einbildungskraft, wie beim Schönen, sondern Einbildungskraft und Vernunft befinden sich jetzt im „freien Spiele" miteinander. Das Gefühl des Erhabenen ist nicht mit einem Gefühl der Lebensförderung, sondern der Lebenshemmung, allerdings mit unmittelbar folgender, um so stärkerer Ergießung verbunden; es geht nicht aus der Harmonie, sondern aus dem Kontrast hervor. Es ist nicht mit Reizen vereinbar, dagegen in höherem Grad als das Schöne mit dem moralischen Gefühle verwandt. Man empfindet in seiner Nähe einen heiligen Schauer. Das Wohlgefallen daran ist mehr Achtung oder Bewunderung als Lust. Das Erhabene liegt noch weniger als das Schöne in den Gegenständen, noch mehr in unserem Gemüte, unseren Ideen. Es zerfällt, je nachdem es auf das Erkenntnis- oder auf das Begehrungsvermögen

bezogen wird, in 1) das Mathematisch- und 2) das Dynamisch-Erhabene. Das Mathematisch-Erhabene wirkt durch seine schlechthinnige Größe, als das, „mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist" von den „Weltgrößen" des Teleskops bis zu dem Unendlich-Kleinen, zu dem das Mikroskop vergeblich vorzudringen versucht; denn die ästhetische Größenschätzung ist eine andere als die mathematische; sie geht auf das Übersinnliche. Das Dynamisch-Erhabene hat es nicht mit unermeßlichen Größen und Zahlen zu tun, sondern mit der Natur als einer unwiderstehlichen Macht, die Furcht erregt, und der wir uns gleichwohl durch unsere Persönlichkeit, nämlich das Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Bestimmung, überlegen fühlen. Diese Erhabenheit unserer Denkungsart steigert sich einerseits zum Enthusiasmus, anderseits zu der vielleicht noch erhabeneren Affektlosigkeit. Erhaben ist der Heldenmut („selbst" im Kriege, „wenn er mit Ordnung und Heilighaltung der bürgerlichen Rechte geführt wird"), erhaben die Idee Gottes, erhaben vor allem das Sittengesetz (§ 50, II, 2), wodurch der Zusammenhang der Ästhetik mit der Ethik hergestellt ist.

Von anderen ästhetischen Begriffen erfahren nebenher eine gelegentliche Beleuchtung: das Häßliche, das Launige, das der Verwandlung einer gespannten Erwartung in ein Nichts entspringt, und besonders das Naive (die Einfalt der unverdorbenen Natur).

3. Die einzelnen Künste. Nur einen „Entwurf", nicht eine vollständige Theorie zu einer Einteilung der schönen Künste will Kant liefern. Das Einteilungsprinzip ist der Ausdruck, nach seinen drei verschiedenen Mitteln: Wort, Geberdung und Ton, für Gedanke, Anschauung und Empfindung. Danach zerfallen die schönen Künste in die redenden (Beredsamkeit, Dichtkunst), die bildenden (Plastik, Malerei und Architektur) und die des schönen Spiels der Empfindungen (Musik und — „Farbenkunst"). Beredsamkeit und malerische Darstellung verbinden sich im Schauspiel, Poesie und Musik im Gesang und, wenn außerdem noch die malerische (theatralische) Darstellung hinzutritt, in der Oper, Musik und „Spiel der Gestalten" im Tanz, Erhabenheit (des Inhalts) und Schönheit (der Form) im Trauerspiel oder Oratorium u. s. w. — Am wenigsten hält Kant von der ihm zu rhetorisch und nicht ehrlich

genug dünkenden Kunst der Beredsamkeit. Am höchsten stellt er die Dichtkunst, weil sie „fast gänzlich“ dem Genie ihren Ursprung verdankt, mit dem Scheine spielt, ohne doch zu betrügen, das Gemüt durch Ideen stärkt und erweitert und mit einer Gedankenfülle nährt, die dem wissenschaftlichen Begriffe versagt ist. Was Reiz und Bewegung des Gemüts angeht, steht der Poesie die Tonkunst am nächsten. Wenn sie auch nur durch Empfindungen ohne Begriffe spricht, so ergreift sie doch das Gemüt „mannigfaltiger und inniglicher“; als „Sprache der Affekte“ ist sie jedem verständlich; durch ihre Behandlung eines Themas ruft auch sie eine unnennbare Gedankenfülle in uns hervor. Reinheit kann dem Ton (wie der Farbe) nur durch ihre mathematische Form (Proportion) verliehen werden, die in der Zusammensetzung der Harmonie und Melodie zum Ausdruck kommt.[1]) Was dagegen die „Kultur“ des Gemüts betrifft, so stehen die bildenden Künste höher als die Musik. Sie sind von bleibendem, diese nur von vorübergehendem Eindruck; sie leiten von bestimmten Ideen zu Empfindungen, die Musik nur von Empfindungen zu unbestimmten Ideen. Der Malerei gibt Kant vor der Plastik den Vorzug, nicht bloß darum, weil sie als „Zeichnungskunst“ den übrigen bildenden Künsten zu Grunde liegt, sondern auch, weil sie „weit mehr in die Region der Ideen einzudringen“ vermag.

4. Schluß. Wahrheit ist zwar die conditio sine qua non der schönen Kunst, aber diese nicht selber. Das Kunstwerk kann nicht wissenschaftlich gelehrt, sondern muß vom Meister „vorgemacht“ werden, nach dem Ideal, das ihm vor Augen steht. Die wahre Propädeutik zur schönen Kunst besteht nicht in einzelnen Vorschriften, sondern in der „Kultur der Gemütskräfte“, in der Humanität, nicht bloß als „allgemeinem Teilnehmungsgefühl“, sondern zugleich auch als Vermögen, „sich innigst und allgemein mitteilen zu können“. Die Ästhetik vollendet erst den ganzen Menschen. Und die ewigen Muster dieser Kunst bieten die Griechen in ihrer glücklichen Vereinigung höchster Kultur mit freier, kräftiger Natur.

Erwägt man diese Gedanken Kants, erinnert man

[1]) Vgl. *Franz Marschner, Kants Bedeutung für die Musik-Aesthetik der Gegenwart, Kantstudien VI, 19—40, 206—243.*

sich seiner tiefsinnigen Lehre vom Genie, so wird man nicht (mit seinem Gegner Herder) von seinem „tonlosen Gemüte" sprechen. Man wird im Gegenteil bewundern, daß er trotz des in seiner Naturanlage, seinem Bildungsgange und seiner ostpreußischen Abgeschlossenheit begründeten Mangels an lebendiger Kunstanschauung so tief in das Wesen aller Kunst einzudringen vermochte. Und man wird begreifen, daß gerade im Hinblick auf seine *Kritik der Urteilskraft* die beiden großen schaffenden Künstler (Schiller und Goethe) sich als die Jünger des großen philosophischen Systematikers bekannten. Denn Kants Aufgabe war, jenen gegenüber, die philosophisch-systematische: die Selbständigkeit und Eigenart des künstlerischen Schaffens neben dem wissenschaftlichen und sittlichen in seiner Gesetzlichkeit zu begründen und so den Ring seines Systems zu schließen, das alle drei großen Gebiete des menschlichen Bewußtseins und der menschlichen Kultur umfaßt.

Fünfte Periode.

Die Systeme der nachkantischen Philosophie von Fichte bis Schopenhauer.

(1. Hälfte des 19. Jahrhunderts.)

Kapitel XVI.

Einleitung: Von Kant zu Fichte.

§ 54. Kantianer und Halbkantianer.

a) Anhänger Kants.

Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie (Band XII der Kant-Ausgabe von Rosenkranz und Schubert). B. Erdmann, Kants Kritizismus in der 1. und 2. Auflage der Kr. d. r. V. 1878. — Eine kurze, zusammenfassende Schilderung der Wirkungen Kants bietet die Einleitung zu meiner Ausgabe der Kr. d. r. V. S. XI—XX. — Ueber Schiller vgl., außer den zu § 52 citierten Schriften von Cohen (insbes. Kap. IV) und Kühnemann, noch K. Vorländer, Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit, Philos. Monatsh. XXX (drei Aufsätze, deren erster Schillers Verhältnis zu Kant in seiner

historischen Entwickelung zum erstenmal genau darlegt); auch Kuno Fischer, *Schiller als Philosoph, 2. Aufl. 1891/92. — Ueber* Goethes *Verhältnis zu Kant vgl. meine eingehenden Untersuchungen in Kantstudien, Band I—III; kurz zusammengefaßt im Goethe-Jahrbuch 1898.*

1. Kants Wirkung auf seine Fachgenossen. Die Kritik der reinen Vernunft hat Zeit gebraucht, bis sie ihre Wirkung voll zu entfalten vermochte. Zunächst wirkte sie nur verblüffend. Die zeitgenössischen offiziellen Vertreter der Philosophie in Deutschland, größtenteils gelehrte Eklektiker oder seichte Popularphilosophen, wußten nichts aus dem ihnen unverständlichen Werke zu machen. Erst die Prolegomena bewirkten einen Umschlag zum Besseren. Einer der ersten, freilich auch unselbständigsten Anhänger Kants war sein Kollege, der Hofprediger Johannes Schultz in Königsberg, mit seinen *Erläuterungen über des Herrn Professor Kants Kritik der reinen Vernunft* (1784, neu herausgegeben von *Hafferberg*. Jena 1897). Wichtiger wurde die von *Schütz* 1785 begründete *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung*, die sich immer mehr zu einem Organe der neuen Schule entwickelte, für die Ausbreitung der kritischen Lehre. Am durchschlagendsten jedoch wirkten, wenigstens auf das große Publikum, Reinholds *Briefe über die Kantische Philosophie* (s. S. 303). Nachdem dann 1788 und 1790 die beiden anderen kritischen Hauptwerke erschienen waren, erfolgte eine überaus rasche und umfassende Ausbreitung auf allen, selbst den katholischen und süddeutschen, Universitäten. An seiner Geburtsstätte wurde der Kritizismus, außer von Johannes Schultz, durch Kraus, Pörschke und einige jüngere Elemente eifrig verbreitet, in Berlin durch Erhard, Kiesewetter und Maimon (s. u.), in Halle durch Jakob, Hoffbauer und Tieftrunk, in Marburg durch Behring und Tennemann, in Leipzig durch Born, Krug und Heydenreich u. s. w. Sogar in dem reaktionären Göttingen, der Stadt „der citierenden Wiederkäuer" *(Rosenkranz)*, verfaßte Buhle eine sechsbändige Geschichte der Philosophie nach Kantischen Grundsätzen, und selbst in dem lustigen Wien hielt Ben David Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft; der Lothringer Villers machte sie in Frankreich bekannt. Schon 1793 konnten *Materialien zur Geschichte (!) der kritischen Philosophie* in zwei Bänden erscheinen. Und bald beschränkten sich Kants Wirkungen nicht mehr auf die Philosophie, sondern trafen auch fast alle anderen

Wissenschaften: Mathematik, Naturwissenschaft, Rechtslehre, Politik, Sprachwissenschaft und besonders Theologie (vgl. *H. Cohen, Von Kants Einfluss auf die deutsche Kultur* 1883). Ihr geistvollster, wenn auch selbständiger Jünger und Apostel wurde der Dichter

2. Friedrich Schiller. Von seinem Freunde Körner in Dresden und von Reinhold in Jena zuerst auf Kant hingewiesen, folgt seine Dichternatur anfangs nur widerstrebend der systematischen Strenge des kritischen Philosophen, um sich ihr von 1791 ab immer mehr hinzugeben, bis er schließlich in seinem Briefe vom 28. Oktober 1794 an den kurz zuvor zum Freunde gewonnenen Goethe zum offenen Bekenntnis seines „Kantischen Glaubens“ gelangt. Und wenn er sich in seinen letzten Jahren auch wieder mehr von der Philosophie zum poetischen Schaffen zurückwendet: an den Grundprinzipien der Kantischen Philosophie, die er nach Goethes Zeugnis „mit Freuden in sich aufgenommen hatte“, hat er doch stets festgehalten. —

In einem Briefe an Körner vom 18. Februar 1793 bezeichnet Schiller als die beiden Grundgedanken der Kantischen Philosophie 1) den theoretischen: „Die Natur steht unter dem Verstandesgesetze“, 2) den praktischen: „Bestimme dich aus dir selbst!“ Die Natur ist ihm das Gesetz der Notwendigkeit, die Sittlichkeit das Gesetz der Freiheit; die Schönheit, aus dem Spiele beider entstehend, stellt die Freiheit in der Erscheinung dar. Doch hat Schiller die theoretische Seite des Kritizismus nicht weiter ausgebildet. Ihm lag die Ethik und vor allem die Ästhetik mehr am Herzen. Was die erstere betrifft, so steht es keineswegs einfach so, daß der Dichter, wie es in den Geschichten der Literatur und der Philosophie noch häufig zu lesen ist, Kants „ethischen Rigorismus ästhetisch gemildert hat“. Schiller hat vielmehr Kants ethische Strenge in ihrer methodischen Notwendigkeit durchaus erkannt und deshalb auch ausdrücklich anerkannt, ja gefordert. Er verlangt, wie Kant, reinliche Scheidung zwischen Ethik und Ästhetik; „das reine, strenge Streben nach dem hohen Schönen“ führt, wie er noch 1798 an Goethe schreibt, „den Rigorismus im Moralischen mit sich“. Eine ästhetische, d. i. Gefühlsmoral, würde die Sittlichkeit „in ihren Quellen vergiften“; alle Glückseligkeitssysteme entspringen bloß „einem Ideal der Begierde“, das von der „Tierheit“ in

uns aufgeworfen wird. Aber er hat freilich, seiner dichterischen Natur entsprechend, die ästhetische Ergänzung, die mit dem strengsten transscendentalen Standpunkt vollkommen vereinbar ist, aber bei Kant erst im Keime vorlag, weiter als dieser ausgeführt. Das Rein-Moralische erscheint vom ästhetischen Gesichtspunkte aus als das Sittlich-Erhabene und erweitert sich sodann zum Sittlich-Schönen. Es gibt kein moralisches, wohl aber ein ästhetisches „Übertreffen der Pflicht“.

Das Hauptinteresse des Dichters gilt naturgemäß der Ästhetik. Auch die Ästhetik Schillers ruht durchaus auf dem Grunde der Kantischen; sie bildet nur deren psychologische Weiterführung und Ergänzung aus der eigenen Denkweise heraus. Auch ihm bedeutet das Ästhetische eine neue Welt neben der des Erkennens und der Sittlichkeit, die aus dem freien Spiele der beiden letzteren im Gemüte entspringt. Neben den physischen Zustand des Menschen, in dem er die Macht der Natur erleidet, und den moralischen, in dem er ihr überlegen ist, setzt Schiller den ästhetischen, in welchem er sich ihrer entledigt, indem er die beiden ersteren in ein freies Spiel zueinander versetzt. So überspannt das ästhetische Gefühl die Gegensätze: Natur — Sittlichkeit, Leiden — Tätigkeit, Zustand—Person, Welt—reiner Geist, Wechsel—Beharrlichkeit (Gesetz), Stoff—Form, und bringt sie zur Harmonie. Der Stofftrieb bindet den Menschen an die Schranken des Endlichen und der Zeit; der Formtrieb erhebt ihn zum Unendlichen, Ewigen; der Spieltrieb verbindet beide und macht so erst den vollen Menschen. „Der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“ Indem er den Stoff durch die Form, d. h. die Einheit unseres Wesens, vertilgt oder besser gestaltet, wird aus dem Leben schlechtweg der ästhetische Schein der „lebenden Gestalt“. Nicht bloß das Sittliche, auch das Schöne ist ein „Imperativ“, d. h. im Menschen erst zu schaffen. Daher ist ästhetische Erziehung vonnöten. Diese ist einerseits Propädeutik zur Sittlichkeit, des Individuums wie der Gesellschaft, anderseits deren Vollendung. Denn das Ideal der Menschheit vollendet sich erst in der Schönheit. Dies die wichtigsten Umrisse der Schillerschen Ästhetik. Bezüglich der einzelnen Ausführungen und Begriffe (des Schönen, Erhabenen, Naiven, Sentimentalischen u. s. w.) müssen wir auf die ästhetischen

Schriften des Dichterphilosophen selber[1]) und die oben angegebene Literatur verweisen.

3. Durch Schiller ist auch Goethe, der bis dahin namentlich aus Spinoza sowie aus Herders Ideen seine philosophische Nahrung gezogen hatte, zur Kantischen Philosophie geführt worden. Seit seinem Freundschaftsbund mit jenem (1794) befreundet er sich immer mehr mit Kants System, wenigstens der Ästhetik, zum Teil auch der Ethik. Schon 1790 hatte er sich durch die Grundgedanken der Kritik der Urteilskraft lebhaft angeregt und sie „seinem bisherigen Schaffen, Tun und Denken ganz analog“ gefunden. Nun wuchs er „durch das Verhältnis zu Schiller immer mehr mit ihr zusammen.“ Und, wenn auch seine „anschauende“ Künstlernatur dem Zergliedern, Trennen und Abstrahieren, welches der Philosoph notwendig betreiben muß, sich nie in dem Maße, wie diejenige Schillers, zu eigen geben konnte, wenn auch nach Schillers Tod der spezielle Kantianismus bei ihm wieder zurücktritt, so hat doch die kritische Philosophie, die ihn „auf sich selbst aufmerksam machte“, die „Kunst und Natur nebeneinander stellt und beiden das Recht gibt, aus großen Prinzipien zwecklos zu handeln“, bis an sein Lebensende einen nachhaltigen Einfluß auf ihn geübt, wie er ihr oft mit dankbarer Verehrung bezeugt hat. (Vgl. K. Vorländer a. a. O.)

b) Halbkantianer.

Bildet Schiller auch die kritische Philosophie nach einer bestimmten Richtung hin weiter, so bleibt er doch ihrer Methode treu und kann deshalb als selbständiger „Kantianer“ bezeichnet werden. Unter dem Titel „Halbkantianer“ fassen wir eine Reihe unbedeutenderer Denker zusammen, die zwar auch vom Kritizismus mehr oder weniger ausgehen, dann aber nach verschiedenen Seiten hin abschwenken und eine geeignete Überleitung zur Darstellung Fichtes bilden (an den übrigens auch in Schiller schon einzelnes erinnert). Zu ihnen gehören: Reinhold, Maimon, Beck.

[1]) Es kommen namentlich in Betracht die Abhandlungen: *Anmut und Würde* (1793), *Die ästhetischen Briefe* in ihrer früheren (1793) und späteren (1794) Gestalt, *Vom Erhabenen* (1793 und 1801), *Ueber die notwendigen Grenzen* etc. (1795), *Naive und sentimentale Dichtkunst* (1795/6), sowie die philosophischen Gedichte. Neue Ausgabe von *E. Kühnemann* in der *Ph. B.*

1. Karl Leonhard Reinhold (1758—1823) wurde in Österreich von Jesuiten erzogen, geriet dann in josephinische Kreise und floh nach Deutschland. In Jena Schwiegersohn Wielands geworden, veröffentlichte er in des letzteren *Teutschem Merkur* 1786/7 seine populär gehaltenen *Briefe über die Kantische Philosophie*, die den Kritizismus (freilich nur in ziemlich oberflächlicher Form) in den weitesten Kreisen verbreiteten; in gleichem Sinne wirkte Reinhold als Professor in Jena von 1787 an. Allein seiner beweglichen, wandlungsfähigen Natur genügte bald die Kantische Philosophie, an der ihn zumeist ihr sittlich-religiöser Geist angezogen hatte, nicht mehr. Er ist der erste von den zahlreichen Nachfolgern Kants, der, über die „Kritik" hinausstrebend, ein „System" verlangt. Kants Kritik bedürfe eines Unterbaus, den Reinhold's *Neue Theorie des Vorstellungsvermögens* (1789) ihr geben will: in der Urtatsache des Bewußtseins. Aus dem Ursatze: „Die Vorstellung wird im Bewußtsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen", wird dann alles weitere abgeleitet, aus dem gegebenen Objekte nämlich die Mannigfaltigkeit des Stoffes, aus der Spontaneität des Subjekts die synthetische Einheit der Form. Dem entspricht auf dem Gebiete des Wollens der sinnliche, auf Lust ausgehende Stofftrieb und der auf die Erfüllung des Sittengesetzes gerichtete Formtrieb. (Verwandtes findet sich schon bei Schiller.)

Nur wenige Kantianer, wie Erhard, fielen dieser von Kant als „hyperkritisch" bezeichneten Reinhold'schen „Elementarphilosophie" zu. Da ihr Urheber selbst sich schon bald von ihr abwandte, um erst zu Fichte, später zu Bardili (s. § 62) überzugehen, verlor er bald jeden Einfluß auf die philosophische Entwickelung; er starb 1823 fast vergessen als Professor in Kiel.

2. Salomon Maimon (1754—1800), ein polnisch-litauischer Jude, der sich, von glühendem Wissensdurste getrieben, durch eiserne Willenskraft aus den niederdrückendsten Verhältnissen zu den Höhen deutschen Denkens emporarbeitete (vgl. seine Selbstbiographie von 1792), schrieb, als er 1790 Kants Kritik kennen gelernt hatte, sofort seine Bedenken in einem *Versuch über die Transscendentalphilosophie* nieder, der Kant das Geständnis entlockte, keiner von seinen Gegnern habe ihn in der

Hauptfrage so wohl verstanden. Maimon bildet in dieser und späteren Schriften (darunter namentlich *Versuch einer neuen Logik* 1794) den Kritizismus einesteils nach der idealistischen (weshalb er auch von Fichte anerkannt wurde), anderseits nach der skeptischen Seite hin weiter. Nicht nur die Formen, sondern auch der Stoff unserer Vorstellungen stammt aus dem Bewußtsein. Ein Ding an sich ist unmöglich, so imaginär wie die $\sqrt{-a}$; es bezeichnet nur die irrationalen Grenzen unseres Erkennens. Ein sicheres Erkennen ist außerhalb der Logik und Mathematik nicht anzutreffen; selbst das Kausalitätsgesetz begründet keine unbedingte Notwendigkeit, wie er mit Hume erklärt. Auch mit dem Kantischen Moralprinzip war Maimon nicht einverstanden. Etwas näher an Kant schloß sich dessen Schüler

3. J. Sigismund Beck (1761—1842, die letzten vier Jahrzehnte seines Lebens Professor in Rostock) an, dessen bedeutsamere Schriften sämtlich schon in die neunziger Jahre fallen. Sein Hauptwerk: *Einzig-möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß* (1796) erblickt diesen „einzig-möglichen" Standpunkt, mit Reinhold und Maimon, in dem Ausgehen von der Einheit des Bewußtseins, dem „ursprünglichen Vorstellen". Erst aus ihm folgt der Gegenstand, von dem wir außerdem gar nichts wissen können. Das sei auch der wahre Standpunkt Kants, der nur aus Rücksicht auf den dogmatischen Standpunkt seiner Leser von „äußeren Gegenständen" gesprochen habe. Eine Affektion durch „Erscheinungen" dagegen will Beck, im Unterschiede von Berkeley, nicht leugnen. In der Ethik schließt er sich nahe an Kant an. Vergleiche über ihn *Dilthey* im *Archiv f. Gesch. d. Philos.* II, 592—650.

Wie die beiden vorgenannten Denker (Reinhold und Maimon), wurde auch Beck bald durch das glänzendere Gestirn Fichtes überflügelt. Sie gerieten alle drei früh in Vergessenheit.

§ 55. Gegner Kants: „Aenesidemus"; die Glaubensphilosophie (Hamann, Herder, Jacobi). — Fries.

1. Gottlob Ernst Schulze (1761—1833), Professor in Helmstedt, seit 1810 in Göttingen, wo ihn Schopenhauer hörte, will in seinem 1792 anonym erschienenen

Aenesidemus den Humeschen Skeptizismus gegen die „Anmaßungen der Vernunftkritik" verteidigen. Der Form nach gegen Reinholds Elementarphilosophie gerichtet, trifft die Schrift Kant mit. Es geht über die Kräfte der Erfahrung hinaus, ihre eigenen Bedingungen in gewissen „Vermögen" oder Erkenntniskräften, wie Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, aufzusuchen. Insbesondere verstößt es gegen die doch nach Kant selbst auf die Erfahrung beschränkte Geltung des Kausalgesetzes, diese Geltung auf die Affizierung der Sinne durch sogenannte „Dinge an sich" auszudehnen. Die Änesidemus-Schrift, die 1801 durch ein größeres Werk *Kritik der theoretischen Philosophie* ergänzt wurde, übte einen bedeutenden Einfluß auf die zeitgenössischen Denker, insbesondere auf Fichte aus. Ihr Verfasser selbst neigte später mehr zu der Glaubensphilosophie Jacobis hin.

Diese Glaubensphilosophie hatte schon vor Kants kritischer Periode eingesetzt. Sie beruhte auf der Reaktion des Gefühls gegen den nüchternen Verstand. Wie in Frankreich Rousseau gegen die Encyklopädisten, so hatte sich in Deutschland gegen die rein verstandesmäßige Aufklärung eine zunächst literarische Opposition erhoben, die in der „Sturm- und Drangperiode" ihren Gipfel erreichte und begeistert den Kultus der Natur, des Genies, der Leidenschaften und des Herzens predigte. Wir haben nur ihren philosophischen Ausdruck zu betrachten.

2. Recht unabgeklärt, kaum Philosophie zu nennen, findet sich derselbe in den originellen Schriften des aus der Literaturgeschichte bekannten merkwürdigen „Magus aus Norden", des mit Kant, namentlich aber mit Herder und Jacobi befreundeten Packhofverwalters J. G. Hamann in Königsberg (1730—1788). Schälen wir aus der oft wunderlichen und phantastischen Umhüllung den Kern seines Strebens heraus, so erfahren wir: Die wahre und höchste Erkenntnis liegt in dem lebendigen persönlichen Gefühl und äußert sich im Glauben, besonders dem religiösen. Hamann erklärt sich ausdrücklich als Feind jeglicher Abstraktion (auch der theologischen) und alles methodischen Philosophierens, das er als „scholastisches Geschwätz, Schulfuchserei und leeren Wortkram" bezeichnet. Sinnlichkeit und Verstand zu trennen, wie Kant es tue, verstoße gegen die lebendige Wirklichkeit. Empfindung, Offenbarung, Tradition, Sprache: das seien

die wahren Grundelemente der Vernunft. Was man glaubt, z. B. die Unsterblichkeit, braucht nicht bewiesen zu werden, und einen Satz, der unumstößlich bewiesen worden ist, braucht man deshalb noch nicht zu glauben.

3. Weit verfeinerter und harmonischer erscheint diese Gefühlsphilosophie in J. G. Herder (1744—1803), dessen allgemeine Würdigung natürlich nicht hierher gehört. Über sein Philosophieren vgl. außer der ausführlichen Herderbiographie von *R. Haym* (2 Bde., 1877 und 1885) und der kürzeren von *E. Kühnemann* (1895) des letzteren ausführliche Einleitung zu seiner Ausgabe von Herders philosophischer Hauptschrift *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784—91) in *Kürschners Deutscher National-Literatur*, die namentlich in die Psychologie des Herderschen Denkens und sein Verhältnis zu den zeitgenössischen Denkern Kant, Goethe etc. gut einführt. Herder war ein zu vielseitiger, der nötigen Konzentration ermangelnder Geist; in der Philosophie hat er es über fruchtbare Anregungen nicht hinausgebracht. Es fehlte ihm die methodische Strenge und Gründlichkeit; der philosophischen Begriffswissenschaft will auch er die „lebendige Wirklichkeit" gegenüberstellen. Von dem vorkritischen Kant und Leibniz auf der einen, den Engländern, besonders Shaftesbury, auf der anderen Seite herkommend, begeisterte er sich in den 80er Jahren — gemeinschaftlich mit seinem jüngeren Freunde Goethe — für den damals (s. unten bei Jacobi) wieder bekannt werdenden Spinoza, wozu dann später noch die Philosophie Jacobis trat. Der Kritizismus dagegen mußte ihn seiner ganzen Natur nach abstoßen.

Im Gegensatz zu der unhistorischen Auffassung der vulgären Aufklärungsphilosophie vertritt Herders Hauptwerk, die (übrigens nicht vollendeten) *Ideen*, den fruchtbaren Gedanken der historischen Entwickelung. Die Geschichte der Menschheit besteht in ihrer Entwickelung von den niedersten Anfängen zum Ideal der Humanität, d. i. der harmonischen Entfaltung und Betätigung aller menschlichen Anlagen. Zu diesem Zwecke ist nicht nur des Menschen eigene, physiologische wie geistige, Natur organisiert, sondern ist ihm auch die gesamte äußere Natur gegeben, deren Entwickelung demgemäß von ihren ersten Anfängen an durchmustert wird. Die Menschengeschichte ist nur die Fortsetzung dieser Entwickelung der Natur. Die historische Darstellung

dieses Entwickelungsganges wird jedoch fortwährend von teleologischen Betrachtungen unterbrochen; beide, Natur- und Menschengeschichte, sind Offenbarungen des allweisen und allgütigen Gottes. Was Kant im Interesse methodischen Denkens streng auseinandergehalten hatte: Naturwissenschaft und Religion, Naturnotwendigkeit und Freiheit, Empfindung und Denken, sah er hier im Interesse der „lebendigen Wirklichkeit" unmethodisch vermischt. Kein Wunder, daß er diesem Beginnen in zwei Rezensionen in der *Jenaer Literaturzeitung* entgegentrat, welche Herders Verdienste anerkannten, aber auch seine Schwächen aufs treffendste charakterisierten.

Die übrigen philosophischen Schriften Herders sind fast sämtlich nur Ausführungen dieser seiner Grundgedanken, so die *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793 ff.) und *Gott, Gespräche über Spinozas System* (1787). „Gott" ist die allweise, allmächtige und allgütige Urkraft, die nicht außerhalb, sondern in der Welt existiert, in ihr durch unzählige und unendliche Kräfte sich offenbart. — Herders letzte Schriften *Metakritik* (1799, gegen Kants *Kritik der reinen Vernunft*) und *Kalligone* (1800, gegen die *Kritik der Urteilskraft*) sind die Produkte eines verbitterten und gereizten Gemüts, die Kants Sätze, oft in der hämischsten Weise, verdrehen, um dann auf den selbstverfertigten Popanz loszuschlagen. Goethe und Schiller stellten sich in diesem Streite durchaus auf die Seite Kants; die neue Zeit ging über den alten Herder hinweg. Auch die Philosophie hat in ihrer Weiterentwickelung an Herder nicht mehr angeknüpft.

Philosophisch sorgfältiger zeigte sich eine ihm verwandte, obwohl ungleich weniger reiche Denkernatur:

4. Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819). Zwar ist auch er kein Schulphilosoph und wollte keiner sein. Sohn eines Düsseldorfer Kaufmanns, anfangs selbst Geschäftsmann, dann — in Pempelfort bei Düsseldorf, später in Holstein — frei seinen philosophischen Neigungen lebend, erhielt er erst 1804 eine offizielle Gelehrtenstellung als Präsident der neugegründeten Akademie der Wissenschaften zu München, wo er 1819 starb. Er hat selbst seine Philosophie für das Ergebnis und den Ausdruck seines persönlichen Lebens erklärt. Die Stärke seiner weichen und empfindsamen, fast weiblichen Natur bestand mehr in der Auffassung anderer als in eigenem Schaffen; seine Schreibweise ist zwar

geistreich, aber unmethodisch, sprunghaft, oft überschwenglich.

In die philosophische Bewegung trat Jacobi, der sich vorher schon durch zwei lehrhafte Romane *Woldemar* und *Allwill* literarisch bekannt gemacht hatte, durch seine Schrift *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn* (1785) ein, in der er behauptete, Lessing (vgl. S. 213) habe sich gegen Ende seines Lebens in einem vertraulichen Gespräche als Anhänger des spinozistischen ἓν καὶ πᾶν bekannt. Daraus entspann sich ein lebhafter Streit zwischen ihm und Mendelssohn, in den sich auch Herder (s. oben) einmischte. Aus dem Kampfe um Lessing ward ein Kampf um Spinoza selbst. Jacobi verfocht den Satz, daß alle Begriffsphilosophie notwendig zum Spinozismus, als ihrem konsequentesten System, führen müsse. Der Verstand allein gelange niemals zum Unbedingten, das begriffliche Wissen münde in ein System des blinden Naturmechanismus, Materialismus und Atheismus aus. Aus dieser Gefahr könne uns nur der salto mortale in den Glauben retten, d. h. in das unmittelbare Gefühl der Gewißheit, das keiner Beweisgründe bedarf; er nennt es auch: Sinn, Anschauung, Ahnung, Empfindung, Eingebung. Auf eine gereizte Erwiderung Mendelssohns erfolgte 1786 eine ebenso heftige Replik Jacobis. — Nach Mendelssohns Tode führte Jacobi seine Lehre genauer aus in *David Hume über den Glauben* oder *Idealismus und Realismus* (1787). Er benutzte jetzt zur Verteidigung seines Standpunktes — Kants Kritik der reinen Vernunft. Als des letzteren unsterbliche Tat bezeichnete er die siegreiche Widerlegung aller dogmatischen Metaphysik; durch die Aufhebung des Wissens habe er dem Glauben Platz gemacht. Dieser „Glaube" bedeutet aber auf theoretischem Gebiete für unseren Gefühlsphilosophen nichts anderes als den naiven Realismus. Die Wirklichkeit meines Körpers, der äußeren Gegenstände, des Raumes und der Zeit u. s. w. sind uns „unmittelbar" gewiß; für ihre naturwissenschaftliche Erforschung interessiert sich Jacobi nicht. Erst recht heimisch sind natürlich Glaube und Gefühl (später von Jacobi wohl auch „Vernunft", im Gegensatz zum Verstande, genannt) auf dem Gebiete von Kants praktischen Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre kein Gott. Die Gottheit wird ausdrücklich als

übernatürliches und außerweltliches Wesen bezeichnet, das sich uns jedoch in unserem Inneren offenbart. Die Sittlichkeit wird ebenfalls gefühlsmäßig auf einen natürlichen Grundtrieb begründet, Jacobi huldigt dem Kultus der „schönen Seele“.

In der zweiten Schrift wird neben dem Materialismus auch der absolute Idealismus, der in der ersten Auflage von Kants Kritik vorgebildet und von Fichte vollzogen worden sei, als konsequentes System anerkannt. In einer späteren Schrift *Von den göttlichen Dingen* (1811) griff Jacobi den Pantheismus Schellings an und rief dadurch eine scharfe Gegenschrift des letzteren (§ 60) hervor. Aus einem gewissen Dualismus — er nennt sich selbst einmal „einen Heiden mit dem Verstand, einen Christen mit dem Gemüt“ — ist er sein Leben lang nicht herausgekommen.

5. Jacobis Gefühlsphilosophie fand manche Anhänger, namentlich solche, denen Kant zu streng und kalt erschien. Von ihnen steht Fr. Köppen (1775—1858) ihm am nächsten; Salat und v. Weiller benutzten sie zu Aufklärungsbestrebungen innerhalb des süddeutschen Katholizismus, ähnlich einige Österreicher, während der preußische Minister Ancillon († 1837) mit ihr in das reaktionäre Fahrwasser geriet. Auch der von Kant ausgegangene Göttinger Ästhetiker Bouterwek (1766—1828) schlug sich in späterer Zeit immer mehr auf Jacobis Seite.

6. Bedeutender als sie alle ist J. Fr. Fries (1773 bis 1843, unter den Herrnhutern erzogen, Professor in Heidelberg und Jena, hier wegen seiner Beteiligung am Wartburgfest von 1817 längere Zeit suspendiert) mit seinem Versuch einer Vermittlung zwischen Jacobi und Kant in seiner *Neuen Kritik der reinen Vernunft* (1807), der 14 Jahre später seine *Psychische Anthropologie* folgte. Er steht indes der kritischen Philosophie ungleich näher als den Glaubensphilosophen und kann daher mit Recht als Halbkantianer bezeichnet werden. Wie Kant, erstrebt auch er Philosophie als „feststehende Wissenschaft“, gleich der Mathematik; wie Kant, respektiert er den Realismus der Wissenschaft gegenüber dem Rausche der Spekulation, ja er geht über ihn hinaus, indem er nicht nur Physik, Chemie und Astronomie, sondern auch die organische Welt einzig und allein dem Gesetze der mathematisch-mechanischen Erklärung unterwerfen will; wie Kant, hat auch er Ehrfurcht vor der Strenge des

Sittengesetzes. Aber Kant habe das „transscendentale Vorurteil“ besessen: „was die reine Vernunft behaupte, das müsse sie erst einem Beweise unterworfen haben“. Nicht der Beweis aber ist für Fries der letzte Begründer der Wahrheit, sondern — und das nähert ihn Jacobi — das unmittelbare Gefühl; freilich das dunkle Gefühl soll — und damit steht er wieder im Gegensatz zu ihm — durch die Reflexion zum klaren Bewußtsein erhoben werden. Aber die „empirisch-psychologische“ Natur der transscendentalen Erkenntnis habe der kritische Philosoph doch verkannt. Fries hält es demnach für seine Aufgabe, dem Kantischen Apriorismus einen soliden psychologischen Unterbau zu geben. Das a priori ist eine Tatsache, die durch psychologische Analyse, innere Beobachtung, eine Art „Experimentalphysik des Inneren“ gefunden werden muß. Das Fundament muß in einer philosophischen oder psychischen Anthropologie bestehen, die Fries namentlich in seinem zweiten Hauptwerke des Näheren ausgeführt hat. — Das Grundprinzip seiner Ethik (der „handelnden Vernunft“) ist der unserem Herzen entstammende Glaube an die Realität des Guten als eines ewig Wertvollen, mithin das Vermögen, die Werte der Dinge zu bestimmen, ihre höchste Aufgabe die Veredlung der Menschheit. — Die Summe seiner Anschauung faßt unser Philosoph einmal in die Worte zusammen: „Wir wissen von den Erscheinungen (nämlich in der theoretischen Vernunft), wir glauben an das wahre Wesen der Dinge (in der „handelnden“ Vernunft), wir ahnden dieses in jenen (im religiösen und im ästhetischen Gefühl).“ Vgl. die kleine Schrift *Wissen, Glauben und Ahndung,* Jena 1805.

Fries' besonnene und gediegene Denkart hat ihm unter den Gegnern metaphysischer Spekulation eine ganze Reihe tüchtiger Anhänger erworben: so die freisinnigen Theologen de Wette und Karl Hase, ferner den berühmten Begründer der Pflanzen-Zellentheorie, Matthias Schleiden, und vor allem den früh verstorbenen Ernst Friedrich Apelt (1812—59), dessen *Theorie der Induktion* (1854), *Epochen der Geschichte der Menschheit* (1845/6) und *Reformation der Sternkunde* (1857) noch heute wissenschaftlichen Wert besitzen, namentlich für die methodische Grundlegung der mathematischen Naturwissenschaft.

Kapitel XVII.

Fichte.

§ 56. Leben, Schriften, Charakter.

Eine größere Gesamtdarstellung von Fichtes Leben und Lehre existiert außer derjenigen in Kuno Fischers Gesch. d. n. Ph. (Bd. VI) noch nicht. Eine Beschreibung seines Lebens nebst Veröffentlichung des literarischen Briefwechsels gab sein Sohn J. H. Fichte, 2. Aufl. 1862. Die große Anzahl von Abhandlungen, welche die 100jährige Geburtsfeier (1862) hervorbrachte, s. bei Ueberweg IV, § 3; davon wohl die bedeutendste J. H. Löwe, Die Philosophie Fichtes, Stuttgart 1862. — Ausgabe der Sämtlichen Werke durch J. H. Fichte, 8 Bände, Berlin 1845 f.; dazu die schon vorher von demselben herausgegebenen Nachgelassenen Werke (3 Bände), Bonn 1834.

Johann Gottlieb Fichte ward als Sohn eines Bandwirkers am 19. Mai 1762 zu Rammenau in der sächsischen Oberlausitz geboren. Er half seinem Vater am Webstuhl und hütete die Gänse. Ein Edelmann der Umgegend, der durch Zufall auf die Begabung, namentlich das Predigertalent, des Knaben aufmerksam geworden war, ermöglichte ihm den Besuch der Klosterschule Pforta (1774—1780). In Jena, wo der junge Fichte anfangs Theologie studierte, fühlte er den Beruf eines Verkünders der freien Wissenschaft immer stärker in sich erwachen. Aus peinlicher äußerer Lage durch eine Hauslehrerstelle in Zürich gerettet, lernte er hier Lavater, Pestalozzi und seine spätere, ihn ganz verstehende, Frau, eine Nichte Klopstocks, kennen. In Leipzig (1790) erfährt sein Denken eine gänzliche Revolution durch die „ebenso herzerhebende wie kopfzerbrechende“ Philosophie Kants, den er im folgenden Jahre in Königsberg aufsuchte. Er legte ihm das Manuskript seiner in 5 Wochen niedergeschriebenen philosophischen Erstlingsschrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*[1]) vor und gewann dadurch seine Zuneigung. Durch sie wurde er mit einem Schlage berühmt, da man die durch ein Versehen (oder eine Spekulation?) des Verlegers anonym erschienene Schrift allgemein für ein Werk Kants selbst hielt, dessen Religionsphilosophie man damals (Oktober 1792) gerade mit Spannung erwartete. Von Zürich aus, wo er

[1]) In der *Philosophischen Bibliothek* (Band 30) erschienen.

nun seinen häuslichen Herd gründete, schrieb er im folgenden Jahre, lebhaft angeregt durch die Ideen der französischen Revolution, seine *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas* und: *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution.* 1794 als Nachfolger Reinholds nach Jena berufen, entfaltete er dort eine glänzende Lehr- und schriftstellerische Tätigkeit, geriet jedoch bald durch seinen energischen, aber heftigen Charakter mit seinen Kollegen, namentlich den theologischen (wegen populärer Vorlesungen am Sonntag), wie auch mit einem Teile der Studenten, deren rohe Burschensitten er zu reformieren suchte, in Zwist. Seine Entlassung von der Universität führte der „Atheismusstreit" herbei. Wegen eines in seiner Zeitschrift veröffentlichten Aufsatzes *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), in der Gott mit der sittlichen Weltordnung identifiziert wurde, von der kursächsischen Regierung des Atheismus angeklagt, verteidigte Fichte energisch seinen Standpunkt in zwei Schriften, der *Appellation an das Publikum* und dem *gerichtlichen Verantwortungsschreiben* (1799), und drohte im Falle eines Verweises mit seinem Fortgang von Jena. Dadurch führte er seine Entlassung aus dem Lehramte herbei, zu der auch Goethe seine Zustimmung gab. Er ging nach Berlin, wo er nicht bloß Duldung, sondern gute Aufnahme, zahlreiche Zuhörer und in den Romantikern (Schleiermacher, Tieck, den beiden Schlegel) einen Kreis anregender und geistvoller Freunde gewann. Im Sommer 1805 bekleidete er vorübergehend eine Professur in dem damals preußischen Erlangen, 1806/7 kurze Zeit in Königsberg, wo er Pestalozzi studierte. Im Winter 1807/8 hielt er, unter dem Trommelwirbel der französischen Garnison, in der Berliner Akademie seine berühmten *Reden an die deutsche Nation,* in denen er mit flammender Begeisterung die Wiedererneuerung der Nation durch eine total veränderte Erziehung forderte. 1810 wurde er Professor, 1811 der erste gewählte Rektor an der neu gegründeten Berliner Universität. 1813 wollte er als religiöser Redner mit ins Feld ziehen, aber es kam nicht dazu. Ein Opfer des Krieges wurde er gleichwohl, indem er am 27. Januar 1814 an einem ansteckenden Fieber starb, das seine Frau sich bei der Pflege Verwundeter in den Lazaretten zugezogen hatte und auf ihn übertrug. 10 Jahre nach seinem Tode

wurde der Wiederabdruck der *Reden an die deutsche Nation* verboten!

Die für Fichtes Philosophie grundlegenden Schriften sind die in der Jenenser Periode (1794—1799) verfaßten: 1. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1794 (nebst zwei 1797 verfaßten neuen *Einleitungen* dazu). 2. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der W.-L.* 1796. 3. *System der Sittenlehre nach Prinzipien der W.-L.* 1798. 1800 folgen die populäre Darstellung seines Systems: *Bestimmung des Menschen* und die politische Schrift: *Der geschlossene Handelsstaat.* Eine gewisse Umformung seiner ursprünglichen Lehre enthalten die späteren Schriften: *Ueber das Wesen des Gelehrten* 1805, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* 1806. *Anweisung zum seligen Leben* 1806, *Die Tatsachen des Bewußtseins* 1810, und noch mehr die nachgelassenen Werke, die er selbst nicht mehr hat drucken lassen. Wir haben uns in erster Linie an die erste Gestalt von Fichtes System, in der es auf die Zeitgenossen gewirkt hat, zu halten.

Fichte erscheint als Mensch größer denn als Philosoph. Seine Grundeigenschaft ist die unbeugsame, zuweilen in Starrheit und Eigensinn ausartende, Willensenergie. Sie offenbart sich auch in seiner Lehre, entsprechend seinem Worte: Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist. Sein philosophisches System entspringt aus dem innersten Kerne seines Wesens. „Zur Philosophie gehört Selbständigkeit, und diese kann man nur sich selbst geben." Die „Wissenschaftslehre" soll „den ganzen Menschen erschöpfen", sie läßt sich daher auch nur mit der „Totalität seines ganzen Vermögens" erfassen, und nur durch den „Geist", nicht nach dem „Buchstab" verstehen, wie er mit verächtlichem Hinblick auf die „buchstabengläubigen" Kantianer sagt. Fichte ist kein Mann des beschaulichen Denkens. „Zu einem Gelehrten von Metier habe ich gar kein Geschick; ich mag nicht bloß denken, ich will handeln." Er predigt seine Philosophie, er dringt auf Überzeugung, oft herrisch und gewaltsam. Eine seiner Schriften, den *Sonnenklaren (!) Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie* (1801), bezeichnet er schon auf dem Titelblatte als einen „Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen". Das Wesen, das in seinem trotzigen Gang, seinem strafenden Auge lag, prägt sich auch in seinen Schriften aus.

Wenn man von der Lektüre Kants kommt, muß man sich erst an die ganz andere Art Fichtes gewöhnen, dessen systematische Schriften an die Scholastik oder an Spinoza erinnern, mit ihrer rein deduktiven Methode, die aus einem „Grundsatze" in einer oft ermüdenden Kette von Folgerungen, neuen Lehrsätzen, verdeutlichenden Wiederholungen und Zusammenfassungen ein ganzes System herausspinnt. Hinreißende Begeisterung dagegen, verbunden mit schwungvoller, aber verständlicher Sprache, kommt in seinen populären Schriften, wie den *Reden* oder der *Bestimmung des Menschen,* zum Ausdruck. Die Hoheit, Reinheit und wuchtige Kraft seiner Persönlichkeit wird auch auf denjenigen, der Fichtes philosophisches System als unhaltbar erkennt, ihren Eindruck heute ebensowenig, wie zu den Zeiten seines Urhebers, verfehlen.

Zur ersten Einführung in Fichtes Gedankenwelt eignet sich am besten die *Bestimmung des Menschen* (wie die meisten populären Schriften, bei *Reclam* erschienen), zur Einführung in das System das *System der Sittenlehre.* Wir wählen im folgenden den systematischen Gang.

§ 57. Grundlagen. Theoretische Wissenschaftslehre.

1. Stellung zu Kant. Fichte schloß sich zunächst eng an Kant an, den er auch später — abgesehen von vorübergehenden Momenten des Unmuts — stets über alle anderen Philosophen stellte. Auch seine Lehre will Kritizismus sein, aber „echter, durchgeführter" Kritizismus. Kant sei bei der Tatsache des Bewußtseins stehen geblieben, ohne bis zu dessen letztem Grunde, dem reinen Ich, vorzudringen. Fichte will deshalb die Prinzipien aufsuchen, die „Kants Lehre offenbar zu Grunde liegen", aber bei ihm nur angedeutet sind, und so die Wissenschaft zur Wissenschaft von der Wissenschaft (Wissenschaftslehre) erheben. Er will das System der Metaphysik ausführen, zu dem jener nach seinen eigenen Worten nur die Propädeutik habe liefern wollen. Statt der bescheideneren Bezeichnung „Kritik" erscheint von Fichte an das anmaßlichere Wort „System" auf den Titelblättern der philosophischen Lehrbücher. Das System aber besteht für ihn in der Ableitung alles Vorhandenen aus einem einzigen, schlechthin unbedingten

(absoluten) Prinzip: dem Selbstbewußtsein. Kant hat sein eigenes idealistisches Prinzip, daß die Gegenstände sich nach unseren Vorstellungen richten müssen, nach Fichtes Meinung nicht konsequent durchgeführt; noch weniger taten dies seine unselbständigen Anhänger. Fichte will den Idealismus vollenden. Kant hat seine Anschauungsformen und Begriffe im Hinblick auf die „Erfahrung" gewonnen; Fichte will sie aus dem Wesen der Intelligenz ableiten, und zwar so vollständig, daß kein Faktor zurückbleiben soll, der nicht als im Selbstbewußtsein wurzelnd nachgewiesen wäre. Kant geht, so präzisiert der Schluß der Abhandlung *Grundriß des Eigentümlichen der W.-L.* (1795, 2. Aufl. 1802) den Unterschied, von dem „Gegebensein" des Mannigfaltigen der Anschauung in Raum und Zeit, von ihrem „Vorhandensein" in dem Ich und für das Ich aus; Fichte „deduziert" sie „a priori", und „nun sind sie im Ich vorhanden".

Damit vollzieht sich die Wendung vom kritischen zum absoluten Idealismus, von der wissenschaftlichen, kritischen Philosophie, die sich an den tatsächlichen Bestand der Wissenschaften hält und lediglich deren Voraussetzungen und Bedingungen zu entdecken, zu ordnen und nachzuprüfen unternimmt, zu einer Philosophie, die, trotz ihres Titels *Wissenschaftslehre* ohne näheren Zusammenhang mit den positiven Wissenschaften, aus dem bloßen Selbstbewußtsein die gesamte Erfahrung erzeugen will. Wohl weiß auch Fichte, daß „nichts im Gemüte vor der Erfahrung da ist", aber „die Wissenschaftslehre als Wissenschaft fragt schlechterdings nicht nach der Erfahrung und nimmt auf sie schlechthin keine Rücksicht", sondern schafft alles aus dem eigenen Ich heraus. Es konnte nicht ausbleiben, daß der innere Widerspruch beider Standpunkte mit der Zeit auch äußerlich zum Ausdruck kam. Kant bezeichnete in einer öffentlichen Erklärung (7. Aug. 1799) Fichtes Wissenschaftslehre als ein gänzlich verfehltes System, das kein Recht habe, sich auf ihn zu berufen, und Fichte nannte ihn daraufhin einen „Dreiviertels-Kopf".

2. Grundlage der Fichteschen „Wissenschaftslehre". Die Welt soll als ein System der Vernunft begriffen, d. h. die gesamte Erfahrung aus einem einzigen, absolut ersten, schlechthin unbedingten Grundsatze abgeleitet werden. Dieser Grundsatz ist ein Setzen

im eigentlichen Sinne, keine Behauptung, sondern eine Forderung, keine Tatsache, sondern eine Tathandlung, und diese Tathandlung heißt: Setze (denke) dein Ich! Der notwendige Gedankenzusammenhang, der in dem Satze A = A zwischen dem „Wenn A ist" und dem „so ist A" besteht, liegt im Ich. A ist, insofern es im Ich gesetzt wird; mit anderen Worten: Jeder Gegenstand ist nur dadurch, daß er im Bewußtsein erzeugt wird (hier ist richtig der Grundkern alles Idealismus bezeichnet). Der erste „Grundsatz" der Wissenschaftslehre lautet daher: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein." — Dies ursprünglich und schlechthin gesetzte Ich kann aber nur „gesetzt" werden, indem es von einem Nicht-Ich unterschieden wird. So gewiß — A nicht = A ist, so gewiß dünkt Fichte sein zweiter Grundsatz: Dem Ich wird schlechthin ein Nicht-Ich entgegengesetzt. — Aus beiden Grundsätzen, dem Satze (Thesis) und seinem Gegensatze (Antithesis) folgt durch Verbindung beider notwendig der dritte (ihre Synthesis): „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen." In dieser ersten oder Grundsynthesis sind alle weiteren denkbaren Synthesen enthalten. „Über diese Erkenntnis hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und sowie sie es tut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles, was von nun an im Systeme des menschlichen Geistes vorkommen soll, muß sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen."

Selbstverständlich versteht Fichte unter seinem Ich nicht das persönliche Ich dieses oder jenes Individuums, sondern das reine oder absolute Ich, die „Ichheit", die allgemeine Vernunft, welche gefunden wird durch die intellektuale Anschauung, die sich selbst zusieht. So werden denn die drei Grundsätze alsbald auch mit logischen Gesetzen und Begriffen in Zusammenhang gebracht. Aus dem ersten folgt der Satz der Identität, die Kategorie der Realität; aus dem zweiten der Satz des Widerspruchs, die Kategorie der Negation; aus dem dritten der Satz des (zureichenden) Grundes, die Kategorie der Limitation (Bestimmung).

Aus dem dritten Grundsatz folgt nämlich, daß Ich und Nicht-Ich sich gegenseitig beschränken oder bestimmen:

I. Das Ich setzt sich als bestimmt durch das

Nicht-Ich (die Grundlage aller theoretischen Philosophie).

II. Das Ich setzt sich als bestimmend gegenüber dem Nicht-Ich (die Grundlage aller praktischen Philosophie).

3. Die theoretische Wissenschaftslehre (WL.). Das ganze weitere Verfahren der Wissenschaftslehre besteht nun in dem durch jene erste Entwickelung der drei „Grundsätze" bereits vorgezeichneten dialektischen Verfahren. Aus der Thesis wächst jedesmal die Antithesis, aus beiden zusammen die Synthesis hervor.

Die theoretische WL. folgt, wie wir soeben sahen, aus dem Satze, daß das Ich sich als bestimmt durch das Nicht-Ich setzt. In diesem (synthetischen) Satze liegen aber bereits zwei einander entgegengesetzte, nämlich: 1. Das Ich ist bestimmt, also leidend und abhängig von den Dingen. So sagt der Realismus und Empirismus. Es folgt daraus die Kategorie der Kausalität. 2. Das Ich setzt sich selber als bestimmt. So der Idealismus. Es liegt darin die Kategorie der Substantialität. Fichte will beide Ansichten in einem Ideal-Realismus oder Real-Idealismus verbinden, indem das Ich, vermittelst einer ihm zunächst nicht bewußten produktiven Einbildungskraft, sich selbst beschränkt, begrenzt, seine an sich unbegrenzte Tätigkeit hemmt. So entstehen Vor„stellungen" von „Gegenständen", eigentlich nichts als „Brechungen" (daher „Reflexionen") des tätigen Ichs an irgend einem unbegreiflichen Anstoß. (Hier meldet sich also doch das von Fichte sonst so schroff bekämpfte Kantische „Ding an sich".) Der Philosoph entwickelt nun weiter die Stufen des „theoretischen Geistes".

Durch die erste, ihm selbst noch unbewußte Beschränkung der „grundlos freien Tätigkeit" des Ich entsteht 1. die Empfindung (die es „in sich findet"), die ihm von außen bewirkt erscheint. Indem nun das Ich auf sie reflektiert, sie als etwas außer ihm sich gegenüberstellt, entspringt 2. die Anschauung, und weiter vermittelst der reproduktiven Einbildungskraft 3. ein Bild des Angeschauten in Raum und Zeit, das aber zum Stehen erst durch 4. den Verstand gebracht wird, der die bisherige wandelbare Einbildung und Vorstellung zum festen, unwandelbaren Begriffe fixiert, sodaß mit den Kategorien nun das „Objekt" entsteht. Die an das Objekt

gebundene Reflexion des Verstandes ist ihrerseits bedingt durch 5. die Urteilskraft, d. i. das Vermögen der freien Reflexion oder Abstraktion, die Kraft, einen bestimmten Inhalt betrachten oder von ihm absehen zu können. Sie weist endlich, als auf ihre letzte Bedingung und ihren Quell, auf 6. die Vernunft oder das Selbstbewußtsein hin, das Einzige, wovon wir niemals abstrahieren können, die Grundlage alles Wissens. Erst auf dieser höchsten Stufe erkennt das Ich sich selbst, erfaßt sich als das Nicht-Ich bestimmend und leitet so über vom theoretischen Bewußtsein zur praktischen Philosophie.

Mit solchen Ausführungen meint Fichte Kants transscendentale Apperception oder Einheit des Bewußtseins erst richtig erklärt zu haben. Das ist die „theoretische Philosophie", die er an die Stelle der Kritik der reinen Vernunft setzt. Gewiß ist der Tiefsinn und die Abstraktionsfähigkeit zu schätzen, mit der Fichte bis zu den letzten Gründen des Denkens vordringt; aber deshalb bleibt sein Verfahren doch, wie schon Hegel bemerkte, „psychologischer Idealismus", und sein a priori ein metaphysisches, das von den Bedingungen wissenschaftlicher Erfahrung zu der sogenannten Wurzel des Geistes zurücklenkt.

§ 58. Die praktische Wissenschaftslehre.

Der Übergang von der theoretischen zur praktischen Wissenschaftslehre erfolgt durch ein hier nicht des Näheren auszuführendes System von Trieben. Das Ich strebt ins Unendliche und fühlt sich doch begrenzt; es ist zugleich Trieb und Gefühl, Reflexions- und Produktionstrieb. Der letztere oder Trieb (Sehnen) nach Realität äußert sich näher als Bestimmungstrieb, weiter als Trieb nach Wechsel, Trieb nach Befriedigung, Harmonie zwischen Trieb und Handeln, die nur im absoluten, d. i. sittlichen Trieb oder praktischen Ich ihr Genüge findet. Der praktische Teil des Fichteschen Systems begründet und bestimmt erst, nach seines Urhebers eigener Aussage (*Grundl. der ges. WL.* S. 48), den theoretischen, vollendet dadurch die ganze Philosophie und versöhnt sie mit dem gemeinen Menschenverstand, mit dem das theoretische System sie entzweit hatte. Er ist die eigentliche Domäne des sich selbst bestimmenden Fichteschen Geistes, der deshalb in dem *System der Sittenlehre*

besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Wir lassen den Philosophen im folgenden möglichst selbst reden.

I. Grundlegung:

a) Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit.
b) Deduktion der Realität und Anwendbarkeit dieses Prinzips.

a) Die Begründung besteht auch hier wieder in der „Deduktion", d. h. Ableitung aus der „bloßen Form des Bewußtseins überhaupt". Wie geschieht sie? Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend. Aber das Wollen selbst ist nur unter der Voraussetzung von Etwas, das man will, also eines vom Ich Verschiedenen denkbar. Dies Fremdartige im Wollen muß hinweggedacht werden, dann gelange ich zu meinem reinen Sein. Dieses Faktum des Bewußtseins für nicht weiter erklärbar, d. i. für Wahrheit zu halten, erfordert keine theoretische Einsicht, sondern einen — Entschluß, „wie denn eben auf diese Entschließung unsere ganze Philosophie aufgebaut ist". Ich will selbständig sein, darum halte ich mich dafür. „Somit geht unsere Philosophie aus von einem Glauben und weiß es." Man soll den Menschen nicht von außen „andemonstrieren" wollen, was sie selbst sich erschaffen müssen. So setzt sich das Ich mit Notwendigkeit, „ursprünglich und wirklich" als absolut selbständig, selbsttätig, Grund seiner selbst, d. h. frei. „Ich bin wirklich frei", ist der erste Glaubensartikel, der uns den Übergang in eine intelligibele Welt bahnt und in ihr zuerst festen Boden bietet, woraus dann der „feste Entschluß" folgt, der praktischen Vernunft den Primat zuzuerkennen. Das Tun ist nicht aus dem Sein, das Leben nicht aus dem Tode, das Ich nicht aus dem Nicht-Ich abzuleiten, sondern umgekehrt. Oder, wie es in der *Bestimmung des Menschen* heißt: „Zum Handeln bist du da, dein Handeln und allein dein Handeln bestimmt deinen Wert."

Nun erst kommt Fichte auf die Kantischen „Benennungen" des von ihm (Fichte) deduzierten Gedankens, als da sind: Gesetz, Sollen, kategorischer Imperativ, Autonomie, praktisch, Sittengesetz, zu sprechen, in denen sich — „der gemeine Verstand überraschend wohl ausgedrückt findet". Ohne die absolute Autonomie der Vernunft falle alle Philosophie in sich zusammen. Die Voraussetzung, daß die Vernunft durch etwas außer ihr bestimmt werden könne, ist schlechthin vernunftwidrig.

Das Prinzip der Sittlichkeit ist folglich, so schließt die „Deduktion“ desselben, „der notwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen soll“. Ein Gedanke, betont er ausdrücklich, und kein Gefühl, und zwar ein reiner, notwendiger, der die Freiheit unter ein ausnahmslos geltendes Gesetz bringt.

b) Wie ist nun die Realität und Anwendung des so deduzierten Sittlichkeitsprinzips möglich? Das Vernunftwesen kann keine Anwendung seiner Freiheit und seines Wollens erhalten, außer, indem es sich eine wirkliche Kausalität in einer Sinnenwelt außer ihm zuschreibt. Unsere Existenz in der intelligibelen Welt ist das Sittengesetz, unsere Existenz in der Sinnenwelt die „wirkliche“ Tat, und der Vereinigungspunkt beider die Freiheit als absolutes Vermögen, die letztere durch die erstere zu bestimmen. Aber das Ich kann sich keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne eine gewisse Wirksamkeit der „Objekte“ vorauszusetzen, durch die eine Beschränkung seiner eigenen Tätigkeit erfolgt. So wird ein Gefühl der Gebundenheit erweckt, indem ich von dem Gegenstand meiner Vorstellung nicht abstrahieren kann. Ich bin, trotz der Absolutheit meiner Vernunft, in gewisser Rücksicht „Natur“, nämlich Trieb. Daß dieser Trieb da ist, ist ebenso, wie die Existenz des reinen Seins (s. o.), eine „Tatsache“ des Bewußtseins. Dieser Naturtrieb nun ist das Mittelglied zwischen Freiheit (Selbständigkeit) und Naturmechanismus (Notwendigkeit). Ich selbst bin ein Produkt der Natur und insofern durchgängig bestimmt, ein Glied in der Kette der strengen Naturnotwendigkeit. Der Trieb hängt mithin nicht schlechtweg von mir ab; aber, was er in meinem Bewußtsein wirke, hängt von mir selbst ab. Mein Trieb als Naturwesen (dessen letzter Zweck die Lust) und meine Tendenz als reiner Geist sind nur zwei verschiedene Seiten eines und desselben Urtriebs, der mein Wesen konstituiert. Auch nach der Freiheit fühle ich einen Trieb, den „reinen“ Trieb, dem gegenüber der bloße Naturtrieb der zufällige und leidende ist. Der Naturtrieb äußert sich als Sehnen, der reine als absolute Forderung. „Ein Entschluß — und ich bin über die Natur erhaben!“ Daraus folgt dann weiter der Begriff der Selbstachtung und der Würde. Ohne das Bewußtsein der Freiheit und Sittlichkeit ist ein vernünftiges Wesen überhaupt gar nicht möglich.

Aber nur durch eine Synthese beider Triebe erhält man eine „reelle“ Sittenlehre, ohne sie nur eine „formale und leere“ Metaphysik. Der „sittliche“ Trieb ist ein „gemischter“, der von dem Naturtrieb das Materiale, vom reinen Trieb aber die Form hat. Bestimmend ist allein die letztere, und die Formel, in die unser Ethiker seinen kategorischen Imperativ schließlich kleidet, ist noch „formaler“ als die Kantische. Sie lautet: „Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht!“ oder kürzer: „Handle nach deinem Gewissen!“ Das Gewissen kann nie irren; es entscheidet in letzter Instanz. Wer auf Autorität hin handelt, handelt gewissenlos. Wer zur Tugend erziehen will, muß zur Selbständigkeit erziehen.

Die Pflicht ist die einzige und letzte Grundlage aller meiner Erkenntnis. Alle materialen Moralprinzipien verwirft Fichte ebenso entschieden wie Kant. Das Sittengesetz wird auch bei ihm erst durch uns selbst erzeugt. Und sein letzter Grund erscheint auch ihm unbegreiflich, denn Begreifen heißt: ein Denken an ein anderes anknüpfen.

II. Anwendungen.

1. Sittenlehre (im engeren Sinne). „Wir haben nur die Bedingungen der Ichheit vollständig aufzuzeigen und dieselbe auf den Trieb nach Selbständigkeit zu beziehen ..., so haben wir den Inhalt des Sittengesetzes erschöpft.“ Dies im Speziellen auszuführen, fehlt hier der Platz. Wir können nur einige charakteristische Gedanken herausgreifen. Mein Endzweck ist: Ich soll selbständig sein, in erweitertem Sinne: die Realisierung der Vernunft in einer Gemeinschaft freier Wesen, der wahren „Gemeinde der Heiligen“. Die Pflichten werden eingeteilt — immer unter „Ableitung“ aus der „Ichheit“ — in solche in Ansehung des Leibes und der Intelligenz, bedingte und unbedingte, allgemeine Menschen- und besondere Berufspflichten, z. B. der Ehegatten, Kinder, Eltern, des Gelehrten, Predigers oder moralischen Volkslehrers, Künstlers, der Regierenden, der niederen Volksklassen u. s. w. Mit Kant nimmt Fichte ein radikales Böse in der menschlichen Natur an. Jeder Mensch hat seinen Schlendrian; daraus entspringen die drei Grundlaster der Trägheit, Feigheit und Falschheit, aus allen dreien zusammen die Lüge. Womöglich noch rigoroser

als Kant verwirft Fichte die Notlüge. Der Eigentumslose hat ein Recht auf Eigentum, der Arme auf staatliche Unterstützung; es soll weder Bettler noch Almosen geben. Alle sollen frei sein; nicht das Volkswohl, sondern die Gerechtigkeit ist das höchste Gesetz! Der Beruf des Gelehrten — mit Vorliebe von ihm behandelt (in seinen Vorlesungen zu Jena 1794, Erlangen 1805, Berlin 1811, vgl. die Sonderschrift von 1805) — ist es, Lehrer der Menschheit, Priester der Wahrheit zu sein.

Der Paragraph „über die Pflichten des ästhetischen Künstlers“ ist deshalb interessant, weil Fichte sich sonst selten über Ästhetisches ausgesprochen hat.[1]) Die schöne Kunst bildet nicht den Verstand oder das Herz allein, sondern den ganzen Menschen. Sie macht „den transscendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen“, d. h. sie erschafft die Welt neu aus dem Innern des Menschen heraus. Und sie führt anderseits den Menschen in sich selbst hinein, um ihn dort heimisch zu machen. Keiner werde Künstler ohne Genie, jeder Künstler begeistere sich nur für das Ideal.

Getrennt von der Sittenlehre steht die besonders im *System des Naturrechts* dargestellte

2. Rechtslehre, welche es im Unterschiede von jener mit den äußeren oder Rechtsverhältnissen der Menschen zu tun hat. Auch sie wird aus dem Selbstbewußtsein deduziert. Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt zuzuschreiben und deshalb andere Vernunftwesen der gleichen Art anzunehmen. Die wechselseitige Anerkennung führt zur Rechtsgemeinschaft, welche gebietet: Beschränke deine Freiheit so, daß die anderen neben dir auch frei sein können. Die Urrechte des einzelnen, die ihm seine Freiheit oder (sittliche) Persönlichkeit garantieren und nur in den Urrechten der anderen ihre Schranke finden, sind: 1. das Recht der freien Selbstbestimmung über meinen Leib, als Werkzeug meines Willens, 2. das Recht auf Eigentum, d. h. ausschließliche Unterordnung bestimmter Objekte unter meine Zwecke, 3. das Recht auf Selbsterhaltung. Sobald der andere diese meine Urrechte

[1]) Vgl. außerdem noch den Aufsatz *Geist und Buchstab in der Philosophie* (1794).

nicht achtet, tritt das Zwangsrecht der Staatsgesetze ein. Das Strafrecht sichert deren Durchführung durch Abbüßung oder relative, bezw. absolute Ausschließung; die öffentliche Sicherheit und Ordnung wird durch das Polizeigesetz gesichert. — In einem Anhang zum *Naturrecht* wird auch das Ehe- und Familienrecht abgehandelt. Die Ehe wird von Fichte außerordentlich hochgestellt, ja mit fast übertriebenen Worten gefordert, das Leben des Weibes solle ohne Rest (!) in dem des Mannes aufgehen, dieser aber durch Großmut (!) sich dieser Liebe würdig zeigen. Den unverheirateten Frauen will Fichte alle Berufe, ausgenommen verantwortliche Staatsämter, öffnen; doch hält er z. B. weibliche Schriftstellerei für eins „der unglücklichsten Geschäfte". Von der

3. Staatslehre haben wir einige Züge schon in der „Sittenlehre" kennen gelernt. Im *Naturrecht* fordert Fichte, den Tendenzen der Zeit entsprechend (auch die „Urrechte" erinnern an die „Menschenrechte" der französischen Revolution), die Verwirklichung des Rechtsstaats, der das „realisierte Naturrecht" darstellen soll. Der Staatsbürgervertrag stellt den gemeinsamen Willen im Gesetze fest, das durch die regierende, richtende und strafende Staatsgewalt ausgeführt wird. Wie Rousseau und Kant, verlangt Fichte Volkssouveränität und Volksvertretung, darüber hinaus noch Verantwortlichkeit der Staatslenker vor den „Ephoren".

Im *Geschlossenen Handelsstaat* (1800) geht er jedoch über den Standpunkt des bloßen Rechtsstaats hinaus und fordert den Vernunftstaat und in dessen Namen staatliche Organisation der Arbeit, damit ein jeder von seiner Arbeit leben könne. Denn jedermann hat ein unveräußerliches Recht auf Arbeit (zweckvolle Betätigung) und auf menschenwürdige Existenz. „Der Mensch soll arbeiten, aber nicht wie ein Lasttier ... er soll angstlos, mit Lust und Freudigkeit arbeiten und Zeit übrig behalten, seinen Geist und sein Auge zum Himmel zu erheben." Zu diesem Zwecke muß der Staat alle Einfuhr und Ausfuhr in die eigene Hand nehmen, also einen „geschlossenen" Handelsstaat herstellen, er hat die Güterproduktion und Güterverteilung zu regulieren, desgleichen die Preise, er führt ein besonderes, unnachahmbares Landesgeld ein u. s. w.; persönliches Eigentum soll jedoch nicht ausgeschlossen bleiben. Die

liberalen Berufe wie die drei „geschlossenen" Stände der Produzenten, Fabrikanten und Kaufleute sind ebenso streng voneinander gesondert, wie die einzelnen Staaten voneinander überhaupt; die internationalen Beziehungen zu pflegen, ist allein der Wissenschaft vorbehalten. So stellt die dem preußischen Finanzminister Struensee gewidmete und von diesem wohlwollend aufgenommene Schrift zwar ein sozialistisches Staatsideal auf, aber ein durchaus reaktionäres, vielfach dem Fridericianischen Staate verwandtes; sie hat denn auch auf die Entwicklung der sozialistischen Theorie und Praxis nicht den geringsten Einfluß geübt (vgl. *Marianne Weber, Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin.* Tübingen 1900).

§ 59. Fichtes Lehre in ihrer späteren Gestalt (Religions- und Geschichtsphilosophie, Nationalerziehung). Aufnahme seiner Lehre.

Fichte hat seinen eigenen Standpunkt nicht festgehalten. Das titanische Kraftgefühl, mit dem er sein Sollen dem Seienden gegenübergestellt, schwächt sich allmählich ab. Um die Wende des Jahrhunderts beginnt er — vielleicht durch die Schriften Schellings mit beeinflußt, obwohl er dies nicht Wort haben wollte —, die Welt des Seienden, u. a. auch Naturwissenschaft, zu studieren und seinen bisherigen radikalen Idealismus durch realistische Zutaten zu mildern. Dazu kommt seine Übersiedelung aus dem Jenaer in das Berliner Milieu, wo sein Verkehr mit den Romantikern und das stärker pulsierende Leben der Gegenwart neue Stimmungen, Anschauungen und Gefühle in seiner stürmischen Individualität hervorruft. Die mit der *Bestimmung des Menschen* (1801) einsetzenden Schriften dieses Jahrzehnts (1801—1810) tragen fast sämtlich keinen systematischen Charakter, sondern wenden sich an ein größeres Publikum und sind daher populärer gehalten. An Schelling (s. u.) erinnert er auch darin, daß er nun immer stärker zwischen dem selbstbewußten Einzel-Ich und dem unendlichen oder absoluten Ich unterscheidet, welches Subjekt und Objekt zugleich ist. Seine Philosophie bekommt eine religiöse Wendung. Wir betrachten daher jetzt

1. Seine Religionsphilosophie im Zusammen-

hange. In der Jenaer Zeit[1]) war ihm Gott mit der sittlichen Weltordnung, Frömmigkeit mit sittlichem Handeln identisch gewesen. Jede andere, auch die theistische Vorstellungsweise, wurde als anthropomorph verworfen, insbesondere der religiöse Eudämonismus als entnervende Religion des Genusses gebrandmarkt, an deren Stelle die wahre Religion des freudigen Rechttuns zu treten habe. Der ihm vorgeworfene „Atheismus" bestehe darin, daß er „seinen Verstand gern behalten möchte" und Gott nicht zum bloßen „Geber der Glückseligkeit", damit zum „Götzen" erniedrigen wolle. Seine Ankläger, die dies lehrten, mithin die Religion auf unser sinnliches Wesen gründen wollten, seien die wahren Atheisten. Das Wesen der Kirche sah er, wie Kant, in einer ethischen Vereinigung zur Beförderung des Endzwecks, die für den Anfang freilich eines Notsymbols, d. i. der Formulierung einer grundlegenden, gemeinsamen Überzeugung, etwa der: „Es gibt ein Übersinnliches", bedürfe; der Protestant gehe vom Symbole aus, der „Papist" betrachte es als letztes Ziel.

Diese rein moralische Religion genügt in der späteren Periode seinem metaphysischen Drange und seinem Ringen nach innerer Harmonie nicht mehr. Hinter dem Ich, das er früher als einziges, letztes Prinzip aufgestellt, taucht jetzt ein neues Absolutes, die Gottheit, auf, vor der die einzelne Persönlichkeit verschwindet. Dies Absolute offenbart sich zwar in der sittlichen Weltordnung wie in der „objektiven" Wirklichkeit; aber sein eigentliches Wesen ist nicht mehr die Tätigkeit, sondern das bloße Sein. Selige Hingabe an Gott ist die höchste Aufgabe des Menschen; denn Religion ist kein Tun, sondern ein Gefühl: Leben, Liebe, Seligkeit. Diese neue Religionslehre erreicht ihren prägnantesten Ausdruck in der *Anweisung zum seligen Leben* (1806). Hauptgegner ist jetzt nicht mehr die Orthodoxie, sondern die vulgäre Aufklärung. Das wahre selige Leben besteht in der Liebe, d. i. dem von der Sehnsucht nach dem Ewigen (Gott) erfüllten Sein. Alles andere Leben ist bloßes Scheinleben, das in dem Trachten nach dem Vergänglichen (der „Welt") aufgeht, daher nie befriedigt wird und unselig bleibt.

[1]) Vergl. besonders die in § 56 genannten Schriften von 1798 und 1799.

Ganz ähnlich den frommen Viktorinern des Mittelalters, unterscheidet er eine fünffache Weltansicht: 1. als die niedrigste die sinnliche Auffassung der „herrschenden Zeitphilosophie", 2. die rein moralische des „kategorischen Imperativs", 3. die „höhere" oder „eigentliche" Moralität, welche die Menschheit zum Abbild des „inneren göttlichen Wesens" zu machen strebt („Spuren davon" finden sich bei den Dichtern, Plato, Jacobi!), 4. den religiösen Glauben: Gott ist und außer ihm nichts, wir selbst sind sein unmittelbares Leben, du schaust ihn im Leben der ihm Ergebenen; „nur um der Vollständigkeit willen" wird endlich 5. der Standpunkt der Wissenschaft, nämlich der einen, „absoluten und in sich vollendeten" (sc. Fichteschen) hinzugefügt, die alles aus dem Einen genetisch ableitet, und den Glauben in Schauen verwandelt. Von diesem religiösen Gesichtspunkt aus, der für Fichte mit dem „Christentum des Evangelisten Johannes" zusammenfällt, hat er dann in seiner letzten Periode die gesamte „Wissenschaftslehre" darzustellen gesucht, ist aber darin durch den Tod unterbrochen worden; man vergleiche die Entwürfe dazu (von 1801, 1806, 1810) in den *Nachgelassenen Werken.* Übrigens hält Fichte, gerade weil er die Religion mit seiner übrigen Philosophie verbinden will, auch auf dieser Stufe daran fest, daß das wahrhaft religiöse Leben sich im moralischen Handeln zeigen müsse, daß „aus der Liebe der kategorische Imperativ entspringt".

Mit der neuen Wendung seiner Philosophie ist eine eigentümliche, ebenfalls religiös gefärbte

2. Geschichtsphilosophie und Erziehungslehre verbunden, von denen erstere besonders in seinen *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* (1806, als Vorlesungen 1804/5) und der *Staatslehre* (Sommer 1813) zum Ausdruck kommt. Fichte unterscheidet fünf Entwickelungsstufen der Menschheit: 1. den Stand der Unschuld oder des Vernunftinstinktes, 2. den der „anhebenden Sünde" und des Zwanges der Autorität, 3. den der „vollendeten" Sündhaftigkeit, Willkür und Selbstsucht, 4. den der „beginnenden Vernünftigkeit" oder der Vernunftwissenschaft, endlich 5. den der „vollendeten Rechtfertigung und Heiligung" unter der freien Herrschaft der Vernunft (Vernunftkunst). Wir (d. h. Fichtes Zeit) stehen im Übergang von 3 zu 4. Wir stecken im „gegenwärtigen Zeitalter" noch in dem „Notstaat" der Aufklärung (deren

Typus Nicolai er einige Jahre vorher in einer besonderen Satire gegeißelt hatte), mit ihrem flachen Eudämonismus, ihrer platten, ideenlosen Verstandesherrschaft und ihrer gedankenlosen Schreib-, Druck- und Lesesucht, der auf der anderen Seite nur Schwärmerei und unechte Spekulation (Anspielung auf Schelling!) gegenübersteht. Aber ein Gutes hat die Abwerfung aller Autorität wenigstens zuwege gebracht, nämlich die Fähigkeit des Selbstdenkens. Damit ist angebahnt das Zeitalter der „beginnenden" Vernünftigkeit, das uns schließlich zu dem Vernunftstaat führen wird; denn „der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte". Ihr den Weg zu weisen, ist die Aufgabe des Lehrers, des Gelehrten, des Künstlers und schließlich des Priesters und Sehers.

Ein solcher Prediger und Prophet wurde Fichte selbst zwei Jahre später, zur Zeit der tiefsten Demütigung Preußens unter der Hand des korsischen Eroberers. In den *Reden an die deutsche Nation* erweitert er den „Plan zu einer neuen zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt", den seine Denkschrift von 1807 entwickelt hatte, zu dem Plane einer völligen Erneuerung der Nationalerziehung überhaupt. Nicht die Einzelvorschläge, die an Rousseau und namentlich an Pestalozzi anknüpfen, bilden das Charakteristische derselben, sondern der Geist. Dieser aber ist der alte Fichtesche Geist der freien Selbsttätigkeit — der einzigen, die der Zögling mit Liebe ergreifen wird —, der Bildung zur reinen Sittlichkeit und damit zur wahren Religion. Die letztere soll nicht in das Gebiet des sittlichen Handelns hineinreden, sondern „sie macht bloß den Menschen sich selber vollkommen klar und verständlich, beantwortet die höchste Frage, die er aufwerfen kann, löset ihm den letzten Widerspruch auf und bringt so vollkommene Einigkeit mit sich selbst und durchgeführte Klarheit in seinen Verstand". Nur ist an die Stelle des früheren Kosmopolitismus ein starker Nationalstolz, ein bei seiner feurigen Kraftnatur oft überschwenglich sich äußernder Kultus der „Deutschheit" getreten, die ihm mit „Ursprünglichkeit" schlechtweg zusammenfällt, der übrigens als Reaktion gegen die damalige Fremdländerei und nationale Erschlaffung erklärlich, wenn nicht gar berechtigt war.

In seiner *Staatslehre* oder Lehre von dem „Verhältnis

des Urstaates zum Vernunftreiche" (1813) hat er seinen nunmehrigen Standpunkt nochmals zusammengefaßt: Nur Gott ist, außer ihm nur seine Erscheinung. In der Erscheinung aber ist das einzige wahrhaft Reale, weil schöpferische, die Freiheit. Sie soll aus der Notverfassung des bloßen Rechtsstaats ein „Vernunftreich" gestalten, ein „Reich Gottes auf Erden". Die Welt-, d. i. Freiheitsgeschichte, besteht in der fortschreitenden Erziehung des Menschengeschlechts.

3. Aufnahme der Fichte'schen Philosophie. Die „Wissenschaftslehre" mit ihrem apodiktischen Anspruch, die alleinige philosophische Wahrheit darzustellen, rief naturgemäß starken Widerspruch hervor. Ganz abgesehen von der Menge derer, die sich an Einzelheiten, wie seine vielgebrauchten Termini „Ich" und „Nicht-Ich", hefteten und sie bespöttelten oder seinen „Atheismus" angriffen, traten ihr nicht bloß die Aufklärer (besonders Nicolai), sondern auch Kant (vgl. § 57, 1) und die Kantianer scharf entgegen, in geringerem Maße auch die Halbkantianer und Glaubensphilosophen, von denen die letzteren natürlich mit seiner späteren Wendung sehr einverstanden waren. Aber neben zahlreichen Gegnern fand Fichte auch begeisterte Anhänger. So ging nicht bloß Reinholds Schüler Forberg, dessen in § 56 erwähnte Schrift den Anlaß zu dem Atheismus-Streit gab, sondern auch Reinhold selbst (dieser freilich nur für eine kurze Zeit, vgl. § 54 b. 1) zu ihm über; Niethammer begründete mit ihm zusammen das *Philosophische Journal*; einer seiner treuesten Anhänger war der aus dem Kloster entwichene J. B. Schad. Auch der junge Friedrich Schlegel hing ihm eine Zeitlang an; er erklärte Fichtes Wissenschaftslehre, Goethes Wilhelm Meister und die französische Revolution für die „drei größten Tendenzen des Jahrhunderts" und suchte eine Synthese von Fichte und Goethe herzustellen, bildete in der Folge aber die Fichtesche Ich-Lehre in einem Kultus der Genialität um; wir werden ihm an späterer Stelle noch einmal begegnen. Ein halbes Jahrhundert später sollte Max Stirner Fichtes Ich-Lehre in eigentümlicher Wendung zu einem extremen Individualismus (Anarchismus) umbilden, der zu der Fichteschen Ethik den größtmöglichen Gegensatz darstellt. Von den gegenwärtig lebenden Denkern stehen Fichte wohl R. Eucken (in Jena, geb. 1846), der Verfasser mehrerer tüchtiger allgemein-philosophischer

Werke, und Julius Bergmann (in Marburg, geb. 1840) am nächsten.

Die tiefgreifendste Wirkung Fichtes beruht jedoch darin, daß er die ganze folgende spekulative Periode der deutschen Philosophie eingeleitet, ihr gewissermaßen das Programm gemacht hat. Dahin gehört zunächst der direkt von ihm ausgehende F. W. J. Schelling.

Kapitel XVIII.

Schelling.

§ 60. Schellings Leben, Charakter und schriftstellerische Entwickelung.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, am 27. Januar 1775 als Pfarrerssohn zu Leonberg in Württemberg geboren, schon im 16. Jahre mit seinen (fünf Jahre älteren) Freunden Hegel und Hölderlin Theologiestudent im Tübinger Stift, erwirbt sich bereits 1792 durch eine Dissertation über den Sündenfall (wie er sich denn überhaupt unter Herderschem Einfluß für Mythenerklärung interessiert) den Magistergrad, liest dann Kant, Spinoza und Fichte und wird zunächst des letzteren treuer Anhänger. 1796—97 Hofmeister zweier junger Edelleute in Leipzig, wendet er sich dem Studium der Naturwissenschaft zu und veröffentlicht seine *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), die er anfangs noch als naturphilosophische Fortsetzung des Fichteschen Systems betrachtet. 1798 folgt die Schrift *Von der Weltseele*, die als eine *Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* bezeichnet wird. Im selben Jahre ward er, unter Fichtes und Goethes Einfluß, als Professor nach Jena berufen. Hier entwickelte sich aus dem Verkehre eines Kreises von geistreichen Menschen, in dem es „so recht kunterbunt herging mit Witz und Philosophie und Kunstgesprächen und Herunterreißen" (wie eine Teilnehmerin schreibt), jene „Republik von Despoten", die man als die Romantische Schule zu bezeichnen pflegt: Die beiden Schlegel mit ihren Frauen, Novalis (Hardenberg), Tieck, Steffens u. a. und als ihr tonangebender Philosoph — Schelling. Er entfernt sich

jetzt mehr und mehr von Fichte. In seinem *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) und dem *System des transscendentalen Idealismus* (1800) ist die Wissenschaftslehre bereits bloß ein der Naturphilosophie koordinierter Teil. Ähnlich wie Fichte, stellt der jugendliche Schelling in dieser Zeit sein neu gefundenes „Identitätssystem" in immer neuen Anläufen dar, die jedoch stets bloße Entwürfe blieben. Dahin gehören namentlich mehrere in seiner neugegründeten *Zeitschrift für spekulative* (!) *Physik* (1800/1) veröffentlichte Aufsätze, unter denen wir die *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) hervorheben, weil er sie selbst öfters als die authentischste und das Jahr 1801 als dasjenige bezeichnet hat, in dem ihm „das Licht in der Philosophie aufgegangen". Eine zweite Zeitschrift: *Kritisches Journal der Philosophie* gab er 1802/3 zusammen mit dem ihm damals noch philosophisch gleichgesinnten Hegel heraus. An Giordano Bruno und Platos Timäus lehnt sich der Dialog *Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge* (1802) an. In populärer Form stellen die Grundzüge seines damaligen Systems die 1802 gehaltenen, 1803 veröffentlichten *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* dar.

Mit dem Jahre 1803, in dem er einem Rufe nach Würzburg folgte, tritt ein Stocken seiner bisherigen unaufhaltsamen schriftstellerischen Produktion ein, währenddessen sich eine Wendung in seiner Denkweise vollzieht. In seiner Jenenser „Abgeschiedenheit" war sein Denken fast ausschließlich auf die Natur gerichtet gewesen. „Seitdem", schreibt er 1806, „habe ich einsehen lernen, daß die Religion, der öffentliche Glaube, das Leben im Staat der Punkt sind, um welchen sich alles bewegt". Die ersten Spuren des Hinausgehens über den alten Standpunkt zeigt die Schrift *Philosophie und Religion* (1804). 1806 folgt eine gereizte Streitschrift gegen Fichte. In diesem Jahre wurde Schelling, der inzwischen in der Kunst die höchste Gestaltung des Irdischen erkannt hatte, als Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste nach München berufen, eine Stellung, der wir seine geistvolle Festrede *Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807) verdanken; gleichzeitig war er Mitglied der dortigen Akademie der Wissenschaften (bis 1820). In seinen *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Landshut 1809) tritt

bereits das irrationale und theosophische Element seines Philosophierens deutlich hervor. Zu der versprochenen Darstellung einer umfassenden „Geistesphilosophie" auf der neuen Grundlage ist er, trotz einzelner Anläufe dazu und wiederholter lärmender Ankündigungen, nicht gekommen. Nur eine heftige Replik gegen Jacobi (1812), der ihn eines atheistischen Spinozismus beschuldigt hatte, eine alsbald wieder eingegangene *Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche* (1818) und eine akademische Vorlesung allegorisch-theosophischen Inhalts *Ueber die Gottheiten von Samothrake* (1815) fallen noch in diese zweite Periode von Schellings schriftstellerischer Tätigkeit.

Als Professor in Erlangen (1820—1827) und von 1827—1841 an der neugegründeten Universität München, beschränkt er sich, in schroffem Gegensatz zu der Schriftenfülle seiner jungen Jahre, auf seine Vorlesungen über allgemeine Philosophie, Einleitung in die Philosophie und Philosophie der Offenbarung, im stillen eifersüchtig auf den siegreichen Nebenbuhler in Berlin, der fast Alleinherrscher auf dem Gebiete der Philosophie geworden war, — Hegel. Erst nach dessen Tode begann man auf den halbvergessenen Schelling wieder aufmerksam zu werden. Und als nun die sogenannte „Linke" der Hegelschen Schule (s. § 72) aus dem System des Meisters sehr radikale Konsequenzen in religiöser Beziehung zog, berief der romantisch-gläubige Friedrich Wilhelm IV. bald nach seiner Thronbesteigung den greisen Philosophen nach der preußischen Hauptstadt, wo man in ihm eine Art philosophischen Messias sah, von dem man die endliche Veröffentlichung der neuen „Offenbarungsphilosophie" erwartete. Schelling täuschte jedoch diese Hoffnungen gründlich. Er selbst hat nur seine Antrittsvorlesung vom 11. November 1841 drucken lassen, und zog sich, als sein alter Gegner, der Rationalist Paulus, ein eigenes zu diesem Zwecke nachgeschriebenes Heft über seine Vorlesungen hatte drucken lassen und er (Schelling) in dem deshalb angestrengten Prozeß nicht recht bekam, gänzlich von seiner Vorlesungstätigkeit an der Universität zurück. Mit der Ordnung seiner früheren Schriften, vielleicht auch der Ausarbeitung seines letzten Systems beschäftigt, wurde Schelling 1854 im Bade Ragaz (Ostschweiz) vom Tode überrascht.

Zwei seiner Söhne haben 1856—61 seine *Sämtlichen Werke*, einschließlich des Nachlasses, in 14 Bänden

herausgegeben. Dazu tritt als weitere Quelle: *Plitt, Aus Schellings Leben in Briefen.* 3 Bde. Leipz. 1869 f. Von den älteren Darstellungen ist die von *Rosenkranz* (*Vorlesungen über Schelling,* 1843), von den — nicht zahlreichen — neueren die *Kuno Fischers* (*G. d. n. Phil.,* Bd. VI) die bekannteste; in der zweiten Auflage des letztgenannten Werkes ist die früher nicht berücksichtigte letzte Periode Schellings mit behandelt; doch leidet die Darstellung an zu großer Breite (975 S.), namentlich in Bezug auf die biographischen und literarhistorischen Momente. Die mystische „Positive Philosophie“ Schellings ist außerdem von seinem Anhänger *C. Frantz* in einem dreibändigen Werke (*Cöthen* 1879 f.) besonders dargestellt worden. Über die romantische Schule überhaupt vgl. das gleichnamige gediegene Werk von *R. Haym,* 1870.

Schelling ist eine glänzend und vielseitig veranlagte Natur, aber er ermangelt der strengen Zucht des Denkens, wie ihm denn auch die Philosophie als eine Sache genialer Begabung gilt. Durch andere Denker bis zum Enthusiasmus beeinflußbar, mit seinem beweglichen Geiste seine Lehre beständig — und zwar immer wieder von Grund aus — umbildend, ist er gleichwohl von starkem Selbstgefühl, das sich bisweilen zur Überhebung steigert. Wegen eben dieser fortwährenden Umwandlung seiner Philosophie muß dieselbe nach den einzelnen Perioden charakterisiert werden, wobei alle ihre Phasen im einzelnen zu schildern weder möglich noch nötig ist. Nach anfänglicher Übereinstimmung mit Fichte (1794—96), tritt sie auf als 1. Naturphilosophie (1797—99) und System des transscendentalen Idealismus (1800), 2. System der Identität (1801 ff.), 3. Freiheitslehre (1804—13), 4. Theosophie (1813 ff.). Zur Einführung in Schellings Denkweise (in seiner besseren Zeit) eignet sich wohl am besten die populäre Schrift von 1803 (s. o.).

§ 61. Erste Periode: Naturphilosophie, transscendentaler Idealismus und Identitätssystem (c. 1796 — c. 1804).

1. (1794—96). Mit seinen ersten, 1794 und 1795 verfaßten Schriften *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* und *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* steht Schelling noch durchaus auf Fichte'schem Boden. Das wahre Prinzip der Philosophie ist ihm das absolute Ich, welches aus sich selbst heraus die ge-

samte Welt der Objekte erzeugt. Ebenso vertreten die *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1796) noch die Ansicht, daß es nur zwei konsequente philosophische Standpunkte gebe: Spinoza und Kant-Fichte; zwischen ihnen müsse man wählen. Aber bald genügte ihm die bloße „Subjektivitäts"-Philosophie Fichtes nicht mehr. Dieser hatte allerdings die Natur als philosophisches Objekt nahezu unbeachtet gelassen, sie fast nur als Schranke oder höchstens als Mittel für die menschliche Persönlichkeit betrachtet. Und da auch Kant nur die „metaphysischen Anfangsgründe" der Naturwissenschaft gegeben habe, so will Schelling als Ergänzer beider auftreten, die große Lücke zwischen Kants Materie und dem Organismus durch eine „spekulative Physik", eine

2. (1796—99) Naturphilosophie

in großem Stile ausfüllen. Die Zeit schien dazu aufzufordern. Gerade in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts hatten sich bedeutende Fortschritte auf verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaft vollzogen. Galvani hatte die Entdeckung der tierischen Elektrizität gemacht, Lavoisier, der Begründer der modernen Chemie, an Stelle der alten phlogistischen Theorie die der Oxydation gesetzt und die Zusammensetzung von Luft und Wasser festgestellt, und der Schotte Brown in seinen *Elementa medicinae* eine neue Theorie der Erregbarkeit, in der alles Leben wurzele, aufgestellt, die von der Bamberger medizinischen Schule weiter ausgebildet ward. Insbesondere aber ist als Vorgänger Schellings sein Landsmann, der von Kant und Herder angeregte schwäbische Naturforscher Kielmeyer, zu nennen, der in seinem Vortrage *Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte* (1793) das Leben, des Individuums wie der Natur, als einen Entwickelungsprozeß, mit den drei Stufen der „Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion", aufgefaßt hatte, die alle auf eine letzte Grundkraft hinwiesen.

Schellings beweglicher Geist wurde von diesen neuen Entdeckungen und Ideen lebhaft ergriffen. Wie hängen die organischen Erscheinungen unter sich und mit den anorganischen zusammen? Wie kann auch die Medizin zur Wissenschaft erhoben werden? Die mathematisch-mechanische Naturerklärung ließ ihn, wie Goethe, unbefriedigt, wenn sie ihn nicht gar abstieß. Alles in ihm strebte nach einer „lebendigen" Naturauffassung. Das

wirklich fruchtbare, auch von Gegnern (wie Fries) anerkannte Grundprinzip von Schellings Naturphilosophie besteht nun darin, daß sie die gesamte Natur als einen großen Organismus ansieht, als ein zusammenhängendes System zu begreifen sucht. Er trägt so, wie bereits Kant, die Teleologie in die Natur hinein, aber nicht, wie dieser, mit methodischer Vorsicht als regulative Idee, sondern als konstitutives, metaphysisches Prinzip. Diese „Physik" ist wirklich eine spekulative. Wo in dem damaligen Stande der Naturerkenntnis Lücken vorhanden, zögert Schelling nicht, sie mit oft fruchtbaren, oft aber auch als völlige Irrwege sich erweisenden Hypothesen auszufüllen; an die Stelle praktischer treten vielfach Gedankenexperimente. Geistreichen Einfällen und Phantasien war bei ihm und seinen Anhängern Tür und Tor geöffnet. Die Grundgedanken seiner Naturphilosophie sind folgende:

Die Natur läßt sich nur verstehen, wenn wir sie als uns gleichartig, d. i. gleichfalls das Gepräge des Geistes tragend, auffassen. „Das System der Natur ist zugleich das System des Geistes." Und zwar ein großartiges Entwickelungssystem, dessen oberste Stufe das Bewußtsein bildet. Die Materie ist schlummernder Geist, unreife Intelligenz. Die Entwickelung aber beruht auf der „Duplizität" widerstreitender Kräfte. Die Natur wirkt immer und überall durch Gegensätze, Entzweiung des Einen, das dann nach Wiedervereinigung strebt; ungleiche Pole ziehen sich an. „Es ist erstes Prinzip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen": wobei Pol nicht als physikalischer Terminus, sondern als universales Naturprinzip zu verstehen ist. So bilden Ausdehnung und Anziehung das Wesen der Materie (Kant), auf dem Zusammenwirken von Positivität und Negativität beruht die Elektrizität (vgl. Volta, dessen Entdeckung allerdings erst nach der ersten Auflage von Schellings *Ideen zu einer Philosophie der Natur* erfolgte), von Säuren und Alkalien die Chemie (Lavoisier), von Erregbarkeit und Erregung (Brown) oder den drei Kielmeyerschen Grundkräften das Leben, von Subjektivität und Objektivität das Bewußtsein (Fichte).

So konstruiert Schelling, anstatt der von ihm gering geschätzten „blinden, empirischen" Naturforschung eines Boyle und Newton, die Natur „von innen her"; das

„innerste Wesen“ der Natur, über das Kant und doch auch Goethe spotten, ist ihm die Hauptsache. An Stelle der mühevollen wissenschaftlichen Arbeit setzt er symbolische Auslegungen und spekulative Konstruktionen, die ihm nicht einmal der nachträglichen Erfahrungsprobe bedürftig erscheinen.

Wir fügen zu diesen allgemeinen Grundzügen noch einige Bemerkungen über die einzelnen Schriften hinzu. In seiner ersten naturphilosophischen Schrift, den *Ideen* (s. § 60), knüpft Schelling seine Erörterungen noch an Kants und Fichtes „transscendentalen Idealismus“ an. Die Grundkräfte des gesamten, durchgängig dynamischen Naturprozesses sind die Attraktions- und Repulsionskraft Kants, die unendliche und die beschränkende Fichtes. Die zweite Schrift *Von der Weltseele* (1798) dagegen läßt diese Anlehnung bereits fallen. Das Leben ist ein beständiger Streit der Kräfte, ihr Gleichgewicht wäre der Tod; das organisierende Prinzip und zugleich die Einheit, von der sie ausgehen, ist die Weltseele. Aus einem Äther als positivem und dem Sauerstoff als negativem Prinzip läßt sie zunächst das Licht entstehen; aus dessen „Vermählung mit dem Körper“ entspringt die Farbe, sowie die Wärme des Undurchsichtigen und die Elektrizität; für das „Urphänomen der Polarität“ hält Schelling eine das ganze Weltall durchdringende magnetische Kraft. Aus dem Unorganischen entsteht dann in zusammenhängender Stufenfolge das organische Leben der Sauerstoff aushauchenden Pflanzen (Desoxydationsprozeß) und der Sauerstoff einatmenden Tiere (Oxydationsprozeß). Der mechanischen Hypothese von der Weltentstehung will er eine „organische“, auf der fortgesetzten Expansion und Kontraktion des Urstoffs beruhenden entgegensetzen. — Die Schriften des Jahres 1799 (der *Erste Entwurf* etc. nebst einer *Einleitung* dazu) führt das System der produktiven Tätigkeit und der Hemmungen der Natur, unter Benutzung von Browns und Kielmeyers Theorien (s. o.), im einzelnen weiter aus. Jedes Individuum ist z. B. ein „mißlungener Versuch“ der Natur, das Absolute darzustellen! Der Geschlechtsunterschied erweist sich als Hemmung des Bildungstriebs u. a. m.

3. Nun sollte aber doch die Naturphilosophie nur ein Teil des Systems sein. Und so gibt der 25jährige im folgenden Jahre (1800) ein neues Buch, das *System*

des transscendentalen Idealismus heraus, in dem er „alle Teile der Philosophie in einer Kontinuität und die gesamte Philosophie als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins vortragen“ will, und das so sein übersichtlichstes und durchdachtestes Werk geworden ist. In ihm geht er nicht von der Natur (dem Objekt), sondern noch einmal in der Weise Fichtes vom Ich (Subjekt) aus, das vermittelst seiner „intellektuellen Anschauung“ die Entwickelung seiner eigenen Tätigkeit zu verfolgen vermag, von der Empfindung über die Anschauung, die Reflexion und das Urteil bis zum Wollen. Erst durch das letztere produzieren wir bewußt, wird uns die Welt objektiv. In den theoretischen Teil wird die Naturphilosophie eingereiht, indem die „Potenzen“ der Natur zugleich als Momente in der Geschichte des Selbstbewußtseins dargestellt werden. Der praktische Teil ist wesentlich religiös gefärbte Geschichtsphilosophie; die Geschichte ist die Offenbarung des Absoluten, nämlich der Harmonie von Subjekt-Objekt, Bewußtem-Unbewußtem, ein System der Vorsehung (die anfangs nur als „Schicksal“ und „Natur“ erscheint). Die wahre Harmonie des theoretischen und praktischen Geistes jedoch — das hat Schelling aus Kants Kritik der Urteilskraft gelernt — findet erst statt in der Kunst. Philosophie und Poesie ergreifen das Letzte und Höchste, jene im Denken, diese in der künstlerischen Anschauung. Die Philosophie der Kunst ist deshalb der Schlußstein aller Philosophie; denn sie öffnet uns „das Allerheiligste, wo in einiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß“.

4. Das System der Identität oder die Philosophie des Absoluten war auf den beiden vorigen Stufen von Schellings Philosophieren schon im Keime vorhanden, tritt aber erst in der *Darstellung meines Systems* (1801) als selbständiges Prinzip hervor. Über Bewußtsein und Natur, Subjekt und Objekt thront nämlich das Absolute als „totale Indifferenz von Subjekt-Objekt“, oder „absolute Identität des Idealen und Realen“. Fichtes Lehre war nur Reflexionsphilosophie und subjektiver Idealismus, während durch Schellings neuen, objektiven Idealismus „aller Dualismus auf immer vernichtet und alles absolut Eines werden“ soll. Er gerät so in die

Nähe Spinozas, dessen „geometrische" Methode mit ihren Lehrsätzen, Erläuterungen, Beweisen und Zusätzen denn auch sein neues Buch kopiert. Das Absolute ist mit der ewig einen, sich selbst gleichen und sich selbst einleuchtenden Vernunft identisch ($A = A$), die Welt nur der „Grund" seiner Selbstoffenbarung, die Bedingung, unter welcher die totale Indifferenz sich in Tätigkeit setzt, in die „quantitative Differenz" übergeht. Denn, indem sich nunmehr das Absolute in einer endlosen Stufenfolge von „Potenzen" ausdrückt oder entwickelt ($A = A^1$, A^2, A^3 u. s. w.), hat bald der subjektive Pol (der Geist), bald der objektive (die Natur) das Übergewicht. Wir folgen der geistvollen, jedoch zugleich sehr phantastischen Ableitung der einzelnen Potenzen der Natur (A^1 = Schwerkraft, A^2 = Licht, A^3 = Organismus) nicht weiter. Zur Darstellung der idealen Reihe oder der geistigen Potenzen (der Wahrheit, Güte und Schönheit) kommt das Werk nicht, sondern es bricht schon bei den Anfängen des „Organismus" ab. —

Der Dialog *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802) führt dieselben Gedankengänge in mehr poetischer Weise aus. Das Absolute wird hier auch schon mit dem Namen Gottes bezeichnet; als Urgegensatz erscheint der des Unendlichen und Endlichen. Die vier einseitigen Auffassungen des Absoluten sind: Materialismus, Intellektualismus, Realismus, Idealismus, denen Bruno-Schelling als die wahre seinen „Ideal-Realismus" gegenüberstellt. In demselben Jahre veröffentlichte er noch die in den gleichen Zusammenhang gehörenden *Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie.*

Die der nämlichen Periode angehörigen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803) sind eine der anziehendsten und klarsten Schriften Schellings und eignen sich deshalb, wie bereits im vorigen § angedeutet worden ist, am besten zur Einführung des Anfängers in Schellings Eigenart. Auch hier wird das Wissen vom Absoluten als das Urwissen hingestellt, mit dem alle Philosophie beginnen muß, und das schließlich zur Identität mit sich selbst und so zu einem wahrhaft seligen Leben führt. Der Weg dazu ist die intellektuelle Anschauung; sie erfordert „Poesie", d. i. produktives Vermögen. Nicht empirische, analytische oder formale, sondern spekulative Philosophie: ist Schellings Losung.

Alles Philosophieren, außer demjenigen Spinozas und Schellings, ist subjektiv-dualistisch. Keine kritische Scheidung der verschiedenen Bewußtseinsgebiete. In der „obersten" Wissenschaft ist „alles eins"! Die Natur = Gott, Wissenschaft = Kunst, Religion = Poesie: so verkündet uns die romantische Weltformel. Dann werden die einzelnen Studienfächer behandelt. Die Theologie stellt den absoluten Indifferenzpunkt objektiv dar, Naturwissenschaft und Medizin repräsentieren die reelle, Geschichte und Rechtswissenschaft die ideelle Seite der Philosophie. Aufgabe der Wissenschaft ist nicht die trockene Empirie, sondern die von „höheren" Gesichtspunkten ausgehende „Konstruktion" der Religion, der Geschichte, des Staates, ja sogar der Materie, des Lichtes und der Schwere. Erste und notwendige Absicht der Philosophie bleibt: die Geburt aller Dinge aus Gott oder dem Absoluten zu begreifen.

§ 62. Spätere (theosophische) Gestalt der Schelling'schen Philosophie. — Engere und weitere Anhänger derselben. — Fr. Krause.

1. Mit Schellings pantheistischem Identitätssystem war, genau genommen, Religion unvereinbar; so meinten auch eine Anzahl Freunde wie Gegner. Aber Schelling will in seiner *Philosophie und Religion* betitelten Schrift (1804) beide Dinge zusammenführen, was ihm freilich nur durch eine neue Modifikation seines eben erst festgestellten „Systems" möglich ist. Wie ist die religiöse Grundtatsache des Unvollkommenen und Bösen zu erklären? Nur durch einen „Abfall" von Gott oder dem Absoluten, dessen Möglichkeit in dem Begriff der Freiheit liegt. So entsteht in der Endlichkeit, der Natur, dem äußeren Kausalnexus ein „Gegenbild" des Absoluten, das seine äußerste Entfernung von Gott im Prinzip der Ichheit erreicht, die jedoch zugleich wieder das erste Moment der beginnenden Rückkehr zu jenem bildet. „Nur über den Abgrund geht der Weg zum Himmel," bei den Einzelnen wie bei der Menschheit im Ganzen. Die ganze Weltgeschichte zerfällt in zwei große Perioden: 1. eine centrifugale, 2. eine centripetale — die „Ilias" und die „Odyssee" des Geistes. Denn der Mensch stand anfangs uuter dem Einfluß höherer Naturen vollkommener da (goldenes Zeitalter), er ist durch eigene

Schuld abgefallen und wird sich erst allmählich wieder zum Geisterreich hinaufläutern: wie wir aus der Geschichte des Neuplatonismus und der christlichen Mystik wissen, durchaus keine neue Idee. Die wahre Religion kann übrigens nur esoterisch, als Mysterium, gedacht werden.

2. In seiner Schrift von 1809 (s. oben) verfolgt Schelling „das Wesen der menschlichen Freiheit“ weiter. In ihr ist der theosophisch-mystische Einfluß (namentlich Böhmes) noch deutlicher zu spüren. Die Freiheit an sich bedeutet = In Gott sein. Die menschliche Freiheit aber, das Böse zu wählen, ist begründet in demjenigen in Gott, was nicht er selbst, sondern nur dunkles, verstand- und bewußtloses Wollen, also „die Natur in Gott“ ist, die sich dann in dem Eigenwillen der Kreatur im Gegensatz zum göttlichen Universalwillen zu erkennen gibt. Die wahre Einleitung in die Naturphilosophie ist mithin — Theosophie! Übrigens ist trotzdem das Böse des Menschen eigene Tat und Schuld, aus seinem „intelligibelen Charakter“, d. h. seinem (prädestinierten) „Ur- und Grundwollen“ hervorquellend; aber daneben bleibt in ihm das gute Prinzip (des göttlichen Geistes), das er in sich handeln „lassen“ kann. Religiosität = Gewissenhaftigkeit = Sittlichkeit heißt: Gebundenheit an den göttlichen Universalwillen. Von der „gegensatzlosen Einheit“ des Ur- oder Ungrundes geht alles aus, und nach Überwindung aller Gegensätze kehrt alles zur gegensatzlosen Einheit in der absoluten Persönlichkeit oder Liebe Gottes zurück. Alles dieses soll jedoch nicht durch das Gefühl, sondern durch philosophische Erkenntnis begriffen, die geoffenbarten Wahrheiten zu Vernunftwahrheiten erhoben werden.

3. Weitere Ausführungen seines neuen Standpunktes bringen die *Antwort an Eschenmayer* und die unbarmherzige Streitschrift gegen Jacobi (beide vom Jahre 1812). Gegen des letzteren „literarische Schandtat“ richtete Schelling sein gröbstes Geschütz. Der philosophische Hauptgedanke der Schrift ist die „Evolution Gottes aus sich selbst“. Gegenüber dem Jacobischen Vorwurf des Naturalismus und „absichtlich täuschenden Atheismus“ sucht Schelling nachzuweisen, daß der Begriff eines persönlichen Gottes, den der Theismus fordere, nicht ohne eine Selbstentwickelung Gottes, diese aber nicht ohne jene Böhmesche „Natur in Gott“ möglich sei. — Noch mysti-

scher ist die 1811 verfaßte, aber erst aus dem Nachlaß veröffentlichte Schrift: *Die Weltalter.* Gemeint sind die „göttlichen“ Weltalter, nämlich Gottes Offenbarung vor der Weltschöpfung, in dieser Welt, und in der Zeit, die nach ihr kommen wird. Der allein veröffentlichte erste Band behandelt nur das „vorweltliche“ Dasein Gottes in seinen verschiedenen „Potenzen“. Wir müssen offen gestehen, daß es uns nicht geringe Überwindung gekostet hat, den verschlungenen Gedankengängen dieser ungesunden Phantastik zu folgen. — Als eine „Beilage“ zu den nicht veröffentlichten „Weltaltern“ erschien 1815 die Festrede: *Die Gottheiten von Samothrake.* In der phönikischen Kabirenlehre sowie in den orphisch-dionysischen Geheimkulten der alten Griechen findet Schelling Anklänge an seine theosophischen Konstruktionen. Sehnsucht, Urdrang zum Sein war der erste Grund zur Schöpfung. Die Offenbarung der Natur Gottes geschieht in der Naturreligion oder Mythologie, die seiner Persönlichkeit in der geoffenbarten Religion. Die letzte und höchste Philosophie, nämlich die Religionsphilosophie, zerfällt demnach in 1. die Philosophie der Mythologie, 2. die Philosophie der Offenbarung.

4. Schellings letztes Stadium: Die Philosophie der Mythologie und Offenbarung.

Der absolute Weltgrund ist irrational. Deshalb kann eine Philosophie des Endlichen, wie der Rationalismus Hegels oder auch Schellings eigenes Identitätssystem, nur „negativ“ sein. Dem gegenüber will Schellings letzte oder „positive“ Philosophie eben jene Offenbarung des Absoluten in der Entwickelung der Mythologie und der Offenbarung schildern. Sie ist so in ihrem ersten Teile eine Art Philosophie der heidnischen Mythologie, im zweiten eine an die Gnostiker (I, § 52) erinnernde Philosophie des Christentums. Beide Teile springen mit den historischen Tatsachen sehr willkürlich um; dieselben müssen den Zwecken spekulativer Konstruktionen dienen. Ein so gemäßigter Denker wie *Zeller*[1]) urteilt darüber: „eine wortreiche, verworrene, abstruse Scholastik, ein unerquickliches Gemenge aus spekulativen, ihren Hauptbestandteilen nach seiner früheren Philosophie entnommenen Ideen, trüber Theosophie, willkürlich gedeuteten Bibelstellen und kirchlicher Dogmatik.“

[1]) *Gesch. der deutschen Philosophie seit Leibniz.* 2. Aufl. S. 561.

5. Geistesverwandte Schellings.

a) Eine eigentliche „Schule" konnte sich bei Schelling, dessen Philosophie in beständiger Umwandlung begriffen war, nicht wohl bilden. Nur wenige, wie der Würzburger Professor Klein, schlossen sich enge an ihn, d. h. seinen früheren Standpunkt an. Um so zahlreicher sind die ihm verwandten und von ihm angeregten Naturen. Im engeren oder weiteren Zusammenhange mit ihm, dem eigentlichen Philosophen der Romantik, steht jene gesamte Geistesrichtung, die auf das ästhetisch-literarische wie auf das religiöse und politische Leben der Zeit über Deutschland hinaus von so mächtigem Einfluß gewesen ist: die sogenannte „Romantische Schule" (s. § 60). Aber, obgleich die meisten Romantiker sich gelegentlich auch philosophisch geäußert haben, so haben sie doch auf die philosophische Entwickelung verhältnismäßig wenig eingewirkt. Selbst der theoretisch bedeutendste unter ihnen, der reichbegabte, aber im Grunde unproduktive Friedrich Schlegel nicht, dem wir bereits (S. 328) unter den Anhängern Fichtes begegneten. Wie Schelling, sah auch er von seinem Standpunkt der Genialität vornehm auf die „Reflexionsphilosophie des Verstandes" herab; aber er ging bald noch weiter, verwarf nicht bloß das „geistlose" Gesetz, sondern auch die „konventionelle" Moral, um dann plötzlich von dem Reflexionscynismus seiner bekannten *Lucinde* (1799) umzukippen in eine religiöse Mystik, die ihn einige Jahre später (1808) in die Arme der alleinseligmachenden Kirche führte. Er hat das Verdienst, das Wesen des romantischen Prinzips, im Gegensatz zu dem klassischen, als das unendliche Spiel der Phantasie mit ihren eigenen Produkten oder die „Ironie", bestimmt zu haben. Später verlangte er dagegen eine strenge, der Hegelschen (s. u.) ähnliche, Methode für die Philosophie, die der „Triplizität", welche durch die Widersprüche hindurch zu der höheren Einheit vordringt. Seine *Philosophie des Lebens* (1828) und *Philosophie der Geschichte* (1829) tragen mystisch-religiöse Färbung. Noch weniger philosophischen Wert haben die allegorischen Phantasiebilder von Novalis (Hardenberg). — Bedeutender ist Solger (1780—1819), wenigstens als Ästhetiker, der den Schlegelschen Ironie-Begriff vertieft und erweitert hat, indem er den künstlerischen mit dem religiösen Gesichtspunkt verbindend, die „Tragödie" des Schönen auf

der Erde, seinen Glanz und seine Nichtigkeit zugleich, beschreibt.

b) Am meisten wirkte Schellings Naturphilosophie auf die Zeitgenossen ein. Durch sie sind Eschenmayer, Steffens, Schubert, Oken u. a. angeregt worden. — Eschenmayer forderte schon früh (1803) als Konsequenz von Schellings Identitätslehre den Übergang von der Philosophie zur „Nichtphilosophie", dem Glauben; er endete in Geister- und Teufelsglauben. Der Norweger Hendrik Steffens (1773—1845), Geologe von Fach, aber an Lessing, Goethe, Spinoza gebildet, sucht Schellings Ideen in seinen *Beiträgen zur inneren Naturgeschichte der Erde* (1801) eine solide fachwissenschaftliche Unterlage zu geben. Seine leitende Idee ist eine großartige Entwickelungsgeschichte der Natur von dem Sonnensystem bis zu ihrem Hauptziel, der Entwickelung der Individualität im Menschen, dem dann ein physiologischer und ein psychologischer Teil gewidmet wird. Später neigte er Schleiermacher zu, noch später kehrte er zum Luthertum zurück. — Lorenz Oken (1779 bis 1851, in Jena und Zürich) dagegen bildet nur den Pantheismus Schellings naturalistisch weiter; die ganze Philosophie geht ihm in Naturphilosophie auf (Lehrbuch ders. 1809, Zeitschrift *Isis* 1817 ff.). Gott und Universum sind identisch. Er lehrt bereits — ein Vorläufer Häckels — eine Entwickelung aller Organismen durch allmähliche Umbildung aus einem organischen Urschleim. Der Mensch, als Säugetier, umfaßt in sich alle die Sinne, die sich auf den niederen Stufen isoliert (das Gefühl im Wurm, der Gesichtssinn im Insekt, der Tastsinn in der Schnecke, das Gehör im Vogel, der Geruch im Fisch, der Geschmack im Amphibium) ausgebildet haben. — G. H. Schubert (1780) wiederum schrieb eine Anzahl verbreiteter naturwissenschaftlicher Lehrbücher in religiös-erbaulichem Sinne; daneben beschäftigte er sich gern mit der „Nachtseite" der Natur, Sonnambulismus, Träumen, Seelenstörungen u. ä.

c) Die Theosophie Schellings hingegen fand einen Geistesverwandten, der auch ihn selbst durch seinen Hinweis auf Jakob Böhme stark beeinflußt hat, in dem Bergwerksdirektor und späteren Professor der spekulativen Dogmatik zu München, Franz (von) Baader (1765 bis 1841), welcher Böhmesche Mystik mit einzelnen Gedanken Kants und Fichtes verbindet, im Grunde aber doch

katholischer Philosoph bleibt, dem das selbständige Auftreten der Philosophie seit Baco und Descartes als Verirrung, das kirchliche Dogma dagegen als unüberschreitbare Schranke gilt, wenngleich er dasselbe oft im mystischen Sinne umdeutet und gegen die „römische Diktatur" polemisiert. Seine zum größten Teil nur aus kurzen Aufsätzen bestehenden, aphoristisch-orakelhaft gehaltenen Schriften sind in nicht weniger als 16 Bänden, 1851—60, von seinem treuen Schüler *Franz Hoffmann* und anderen herausgegeben worden. Hoffmanns eigenes systematisches Hauptwerk *Spekulative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes* (1835) kennzeichnet schon in seinem Titel die Tendenzen dieser Richtung aufs beste.

d) Wie die Romantik sich in religiöser Beziehung mit der Reaktion verknüpft zeigt, so auch in politischer. Doch gehören diese „Doktrinäre des Rückschritts", wie L. v. Haller († 1854), Adam Müller († 1829) und der einflußreiche Rechtsphilosoph J. Stahl († 1862) — sämtlich Konvertiten — mehr der Geschichte der Politik als der Philosophie an.

e) Endlich sei bei dieser Gelegenheit noch der merkwürdige Bardili (1761—1808) erwähnt, der, Kants „Trennung" des Denkens vom Sein bekämpfend, ein System des „rationalen Realismus" aufstellte, welches in seinen aufsteigenden Seinsformen, von denen jedesmal die niedere in der höheren enthalten sein soll, gleichzeitig an Aristoteles und Schelling erinnert. Der Titel seines Hauptwerks lautet: „*Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den Irrtümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantschen insbesondere; keine Kritik, sondern eine medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophen. Der Berliner Akademie der Wissenschaften, den Herren Herder, Schlosser, Eberhard, jedem Retter des erkrankten Schulverstands in Deutschland, mithin auch vorzüglich dem Herrn Friedrich Nikolai, widmet dies Denkmal die deutsche Vaterlandsliebe.* Stuttgart 1800."

Schleiermachers, der zwar mit der Romantik zusammenhängt, aber eine selbständige Stellung ihr gegenüber einnimmt, wird später besonders gedacht werden. Dagegen fügen wir hier noch einen kurzen Abschnitt über die eigenartige Philosophie Fr. Krauses an.

6. K. Chr. Fr. Krause (1781—1832), aus Eisenberg in Sachsen-Altenburg, hörte in Jena Fichte und Schelling, war Privatdozent daselbst 1802—5, 1814 in Berlin, 1823

bis 1831 in Göttingen und starb 1832 in München. Eine edle und tiefsinnige Natur, vermochte er gleichwohl nirgends äußere Erfolge zu erzielen, wozu wohl seine eigentümliche, sämtliche philosophischen Kunstausdrücke in ein willkürlich-wunderliches Deutsch übertragende Terminologie nicht zum wenigsten beitrug. Krause sagt zwar einmal, seine Philosophie könne alle Namen führen, die man je einer philosophischen Auffassung beigelegt habe; in der Hauptsache ist sie jedoch Philosophie des Absoluten, von Gott oder dem „Wesen" als „Grundschauung" ausgehend, „All-in-Gott-Lehre (Panentheismus)", welche zeigt, wie die als Persönlichkeit zu denkende Gottheit an und in dem Prozeß der gesamten endlichen Dinge sich entwickelt. In seiner „Grundwissenschaft" unterscheidet er zwei „Lehrgänge": 1. einen von der Selbstschauung zu Gott analytisch-aufsteigenden und 2. einen von der „Wesen"schauung synthetisch-absteigenden. Der erstere ist eigentlich nur die Einleitung zu dem letzteren, für Krause bei weitem wichtigeren. Gott ist das „ungegenheitliche", das „Or-Wesen" oder „Wesen-als-Urwesen". Die Welt, der Wesengliedbau, wird, ähnlich wie bei Schelling und Baader, durch eine innere Entgegensetzung der Wesenheit im Urwesen abgeleitet. Wir verzichten auf eine Darlegung der Phantastik, in der er sich dabei ergeht, in welcher Ausdrücke wie Or-om-Wesenlebverhaltheit, Orend-eigen-Wesenahmlebheit und andere Sprachungetüme eine Rolle spielen. Wie im „Wesen", so sind auch im „Wesengliedbau" zwei oberste Wesen, das Geistwesen (die Vernunft) und das Leibwesen (die Natur), beide in dem „Vereinwesen" (der Menschheit) miteinander verknüpft. Die Natur ist die Offenbarung eines inneren Lebens, die wahre Naturansicht daher die dynamische; doch hat Krause die auf die „Urwesenlehre" und „Vernunftwissenschaft" folgende „Naturwissenschaft" nicht selbständig ausgebildet. Die Hauptsache ist ihm die „Vereinwesenlehre" (Anthropologie) mit der sich ihr anschließenden Religions-, Sitten- und Rechtslehre und Geschichtsphilosophie. Ihrer aller Quell ist Gott. Religion ist Verein des Menschenlebens mit dem Leben Gottes; das oberste Gebot der (an Kant sich anlehnenden) Sittenlehre: Wolle du selbst und tue das Gute als das Gute, ahme Gott nach im Leben!

Als eigenartigste und bedeutendste Leistung Krauses

gilt seine Rechtsphilosophie. Zwar läßt sich mit seiner Definition des Rechts als des „Gliedbaus aller zeitlich freien Lebensbedingnisse des inneren Selblebens Gottes und in und durch selbiges auch des wesengemäßen Selblebens und Vereinlebens aller Wesen mit Gott“ methodisch wenig anfangen, aber die in ihr liegende Tendenz macht ihrem Urheber alle Ehre. Das Recht soll nicht bloß auf die Bedingungen des äußeren Freiheitsgebrauchs beschränkt sein, sondern das Gesamtleben der Menschheit so ordnen, daß jeder sich ungehindert dem Endziele der sittlichen Vollendung nähern kann: sowohl die einzelnen, wie ihre Vereinigungen in Ehe-, Freund-, Ort-, Stamm-, Volkvereinen, in Wissenschafts-, Kunst-, Tugend- und anderen Bünden. Die Geschichtsphilosophie legt dar, wie der Gliedbau der Ideen in der Zeit sich darbildet, wie jede Gemeinschaft die „Lebenalter“ der Kindheit (Keimalter), Jugend (Wachsalter), Reife, Hochreife (Gegenjugend) und Greisalter (Gegenkindheit) durchmacht; wir befinden uns gegenwärtig in dem Übergang von der Jugend zu dem (durch Krause selbst!) begründeten Alter der (geistigen) Reife. Das schöne, aber phantastische Ideal, das der arme, trotz aller bitteren Enttäuschungen in seinem unerschütterlichen Optimismus verharrende Philosoph sich in seiner weltabgewandten Studierstube ausgedacht, war ein die ganze Welt umfassender Menschheitsbund (vgl. *Das Urbild der Menschheit* 1811), dessen Keime er eine Zeitlang in der Freimaurerei erblickte.

Während Krause bei seinen Lebzeiten und in seinem Vaterlande fast unbeachtet blieb, verbreitete sein Schüler Ahrens (1808—1874), die Lehre des Meisters in Frankreich und Belgien, und del Rio († 1869), mit besonders großem Erfolge in Spanien, wo noch heute die Gegner der Scholastik und des Jesuitismus unter den Universitätslehrern in der Regel als „Krauseaner“ (Krausistas) bezeichnet werden. In den letzten Jahrzehnten haben einige begeisterte Anhänger (Leonhardi, Röder, Hohlfeld, Wünsche u. a.) auch in Deutschland Krauses Philosophie zu neuem Leben zu erwecken gesucht, indem sie aus dem schier unerschöpflichen Nachlaß des Philosophen eine wahre Flut von größeren und kleineren Schriften veröffentlicht haben; bisher indes mit geringem Erfolg.

Kapitel XIX.

Hegel.

§ 63. Leben, Charakter und schriftstellerische Entwickelung.

Vgl. die auch heute noch wertvollen Biographien vvn K. Rosenkranz (Anhänger Hegels), Berlin 1844, und R. Haym (kritisch), Berlin 1857, von denen letztere auch zu den besten zusammenfassenden Darstellungen seiner Lehre zählt, außerdem den erst vor kurzem vollendeten VIII. Band (Hegel) von Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philosophie, Heidelberg 1902 (1192 Seiten).

Geboren in Stuttgart am 27. August 1770 als Sohn eines württembergischen Rechnungsbeamten, behielt Georg Fr. Wilh. Hegel sein Leben lang die Gemütstiefe, aber auch die Schwerfälligkeit und Bedächtigkeit des schwäbischen Naturells bei; daneben war ihm eine gewisse Trockenheit und Altklugheit eigen; schon auf der Universität hieß er der „alte Mann", und auch später blieb er körperlich ungewandt und ein schlechter Redner. Von dem Studium der Theologie (in Tübingen), dem er sich, wie Fichte und Schelling, anfangs zugewandt, entfernte ihn innerlich die Begeisterung für das Griechentum und den Pantheismus, die er mit seinem Freunde Hölderlin teilte. Nach bestandener theologischer Prüfung war er — gleich Kant, Fichte, Schelling und Herbart — längere Zeit Hauslehrer (1794—97 in Bern, 1797—1800 in Frankfurt). 1795 schrieb er ein (nicht veröffentlichtes) *Leben Jesu* von ziemlich freigeistigem Standpunkt aus. Sein gleichzeitiges politisches Interesse bezeugt seine Kritik der „neuesten inneren Verhältnisse Wirtembergs" (1798), sowie eine solche der deutschen Reichsverfassung (1801, beide erst aus seinem Nachlaß veröffentlicht). Gegen Ende 1800 faßt er den Entschluß, selbst in die philosophische Bewegung Deutschlands einzugreifen und beginnt die Ausarbeitung eines selbständigen Systems, in dem schon die Keime seiner späteren Philosophie, wenngleich unausgebildet und in spröder, schwer verständlicher Hülle, vorhanden sind, mit dem Kernsatz: Das Absolute ist Geist, und es ist dialektischer Art, d. h. in beständiger Entwickelung begriffen. Januar 1801 läßt er sich als Privatdozent in der damaligen Metropole der Philosophie, Jena, nieder, wo bald darauf (1803) von etwas über 50 Dozenten nicht weniger als 14 Philosophen, darunter die Hälfte Privatdozenten waren. Dort schließt er sich anfangs an seinen Universitäts-

freund und Landsmann Schelling in ähnlicher Weise an, wie dieser an Fichte, Fichte an Kant sich angelehnt hatte. Seine Dissertation *De orbitis planetarum* (1801), deren spekulative Aufstellungen zufälligerweise in demselben Jahre durch die Entdeckung des ersten Planetoiden widerlegt wurden, und seine Schrift *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* sind Verteidigungen von Schellings Identitätssystem: obwohl Hegel monistischer als jener, bereits den Geist (Fichtes „Ich") zum Absoluten macht. Gemeinsam mit dem jüngeren Landsmann gibt er das *Kritische Journal* (s. § 60) heraus. In Schellings Geist schreibt er *Ueber das Wesen der philosophischen Kritik* gegen die Subjektivität der Halbphilosophen, den „gemeinen Verstand" Krugs (§ 54 a, 1), den Skeptizismus Schulzes (§ 55, 1), die „Reflexionsphilosophie" Kants, Jacobis und Fichtes, ferner *Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts* gegen Hobbes, Kant und Fichte. In diese Zeit (1802/3) fällt wahrscheinlich auch die Abfassung eines Entwurfs zum *System der Sittlichkeit* (für seine Vorlesungen), das nicht vom einzelnen, sondern vom Volke (als sittlichem Organismus) ausgeht und u. a. die sittliche Heilkraft des Krieges (im Gegensatz zu Kants „Ewigem Frieden") preist.

Aber die kecken Einfälle und blendenden Allgemeinheiten der Schellingschen Philosophie konnten seinem nach strenger, nüchterner Systembildung strebenden Geiste nicht zusagen. Als zudem Schelling 1803 Jena den Rücken kehrte und er fortan auf sich selbst angewiesen war, arbeitete er sein erstes selbständiges großes Werk aus, die als Einleitung in sein System gedachte *Phänomenologie des Geistes* (1807), die in der Nacht vor der Schlacht bei Jena vollendet wurde. Die Ereignisse von Jena, die ihn innerlich wenig berührten — in Napoleon hatte er den „Weltgeist zu Pferde" bewundert — trieben ihn von dort, wo er 1805 außerordentlicher Professor mit einem armseligen Gehalt geworden war, Frühjahr 1807 nach dem damals geistig aufblühenden Bayern, wo er zunächst eine Zeitlang die Bamberger Zeitung redigierte, dann aber durch seinen Freund Niethammer (Leiter des bayrischen höheren Schulwesens) die ihm sympathischere Stellung eines Rektors des Nürnberger Gymnasiums erhielt. In dieser Zeit (1808—16) bildete er sein System weiter aus. Sein zweites Hauptwerk *Wissenschaft der Logik* erschien (3 Bde., 1812—16). Der

Unterricht in den höheren Gymnasialklassen kam seinem Stile zu gute; derselbe wurde klarer und planer, freilich auch schulmäßiger, ja scholastischer. 1816 gelang es ihm, in seine eigentliche Berufssphäre zurückzukommen, indem er als Professor der Philosophie nach Heidelberg berufen wurde. Hier erschien die erste und einzige Gesamtdarstellung seines Systems, die *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817, 1827 in 2. stark vermehrter, 1830 in 3. Aufl., in den S. W. mit von anderen nachgeschriebenen, nicht absolut zuverlässigen Erläuterungen und Zusätzen versehen). Die Vorrede zu diesem Werke, die sich gegen den „Aberwitz" des „romantischen", noch schärfer aber gegen die „widrigere Dünkelhaftigkeit" des skeptischen und kritischen „Subjektivismus" wandte, sowie die konservative Staatsgesinnung, die er in einem Aufsatz über die Verhandlungen der württembergischen Stände (1817) bekundete, ließen ihn der damaligen preußischen Restauration geeignet für ein Lehramt an der Berliner Universität erscheinen, an der er dann die letzten dreizehn Jahre seines Lebens gewirkt hat.

Mit dieser Periode (1818—31) beginnt seine eigentliche Ruhmeszeit. Von den Mächtigen begünstigt, von zahlreichen Schülern umgeben, im Glanze seiner steigenden Berühmtheit sich sonnend, wird er eine Art philosophischer Diktator Deutschlands, seine Philosophie zur Zeitphilosophie, sein System zur wissenschaftlichen Behausung des Geistes der preußischen Reaktion. Am deutlichsten tritt dies in seiner *Rechtsphilosophie* (1821) hervor, deren berüchtigte Vorrede u. a. die Karlsbader Beschlüsse und die Demagogenverfolgung rechtfertigte. In Berlin entwickelte er mit dem ihm eigenen Riesenfleiße eine ausgedehnte Kathederwirksamkeit in Vorlesungen über alle philosophischen Disciplinen, von denen er einzelne, wie die Religionsphilosophie, hier erst vollständig ausgeführt hat. Den zahlreich aus ganz Deutschland (und darüber hinaus) herbeiströmenden Jüngern, die zu seinen Füßen saßen, imponierte die Geschlossenheit und strenge Ordnung des Systems, sowie die großartige Systematik, in die er den ganzen geistigen Inhalt der Zeit einzuschließen suchte, während sein Vortrag so eintönig und unbeholfen, wie früher, blieb. Das Organ der sich bald ausbildenden Hegelschen Schule waren die 1827 gegründeten *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik.*

Mitten in dieser Tätigkeit, auf der Höhe seines Ruhmes, Mittelpunkt der Verehrung einer zahlreichen Schülerschar, wurde Hegel 1831 von der in Berlin grassierenden Cholera ergriffen und starb, 61jährig, am 14. November, Leibniz' Todestage. Seine letzte Arbeit war eine von reaktionär-bureaukratischem Geiste eingegebene Kritik der neuen englischen Reformbill für den „Preußischen Staatsanzeiger" gewesen. Er ruht neben dem ihm in vieler Beziehung so entgegengesetzten und doch in der Methode des Philosophierens (aus dem Absoluten heraus) verwandten Fichte.

Zu einer vollständigen Ausgabe seiner Werke, einschließlich der Vorlesungsmanuskripte, vereinigte sich ein „Verein von Freunden des Verewigten" (Gans, Hotho, Michelet, Rosenkranz u. a.). Dieselbe erschien in 18 Bänden 1832—1845; dazu ist 1887 der von seinem Sohne Karl Hegel veröffentlichte Briefwechsel als Band XIX gekommen. — Die um die Mitte des Jahrhunderts sehr reiche Literatur über Hegel hat sich mit der Abnahme des Interesses für seine Philosophie sehr verringert. Abgesehen von den beiden obengenannten Werken von *Rosenkranz* und *Haym*, ist auch die populäre Abhandlung von *K. Köstlin, Hegel in philos., polit. und nationaler Beziehung*, Tüb. 1870, wenigstens zur allerersten Einführung, zu empfehlen.

Der abstrakte Charakter der Hegelschen Philosophie, ihre teils schematische, teils noch mit sich selbst ringende, oft ins Mystisch-Dunkle sich verlierende Darstellung, sowie die Masse technischer Termini bewirken, daß Hegel heute nur noch von wenigen gelesen wird, die durch dieses Dornengestrüpp zum fruchtbaren Kern vorzudringen vermögen. Am ansprechendsten sind wohl die Vorlesungen zur Ästhetik und zur Philosophie der Geschichte; in die *Logik* und *Phänomenologie* ist eine Überfülle von Gedanken gepreßt. Wir versuchen im folgenden zunächst Grundgedanken und Methode des Hegelschen Philosophierens möglichst deutlich zur Anschauung zu bringen, um darauf erst den theoretischen, dann den praktischen Teil des Systems in den knappsten Umrissen darzustellen.

Hegels Philosophie.

§ 64. I. Einleitung. — II. Das System: A. Logik. B. Naturphilosophie.

I. Einleitendes.

1. Der Entwickelungsgedanke. Die gesamte Wirklichkeit ist Verwirklichung der Vernunft. Diese bedarf jedoch eines Objektes, um zu wirken; sonst bliebe sie bloßes Prinzip, latente Möglichkeit, wie schon Fichte gezeigt hat. Die höhere Natur (= Vernunft) entfaltet sich in der niederen (Welt, Materie) und organisiert sie. Alles in der Welt ist Werden, Entwickelungsprozeß, von dem kleinsten Grashalm bis zum Sonnensystem. Überall neben dem Sein ist: Nicht mehr-, Noch-nicht-, Nicht-ganz-Sein (Negativität). Warum das? Weil nur das Werden wahres Sein, d. h. Leben ist, und nur auf dem Wege der Entwickelung ein Etwas zur wirklichen Existenz gelangen kann. Alles jetzt Vorhandene war schon von Anbeginn der Welt her im Keime vorhanden. Jede Entwickelungsstufe muß ganz durchgemacht werden, daher sind Einseitigkeiten notwendig (z. B. in der Jugend des Menschen), die nur dann vom Übel sind, wenn die Entwickelung durch sie ins Stocken gerät. Je stärker die Einseitigkeit war, desto sicherer stürzt sie zusammen. Aber sie wirkt auch Gutes, denn sie realisiert nicht nur ein bestimmtes, an seiner Stelle notwendiges Entwickelungsmoment, sondern ist zugleich auch ein Sporn, der vorwärts treibt, beispielsweise den Krieg zum Frieden, die Willkür zum Gesetz, die Herrschaftslosigkeit zur Herrschaft. Der Mensch sorge nur dafür, daß das Schwanken zwischen den Extremen aufhöre und die Forderungen der Vernunft immer mehr zur Geltung gelangen. Denn auch in ihr geht das lebendige Werden fort: sie selbst schafft die Gegensätze, die sie dann überwindet. Das ist das Geheimnis der

2. Dialektischen Methode, die zwar schon in Fichtes These — Antithese — Synthese, ja bereits in Kants Trichotomien, deutlicher in Schellings Potenzierungsmethode angelegt erscheint (vgl. auch Fr. Schlegel S. 341), jedoch erst bei Hegel zur vollen und bewußten Durchführung gelangt. Es liegt im Wesen des Geistes, sich selbst zu entzweien, dann aber aus dieser Ent-

zweiung zu seiner ursprünglichen Einheit zurückzukehren. Jeder Begriff muß, da er begrenzt ist, zu seiner eigenen Aufhebung führen, „in sein Gegenteil umschlagen“; so entspringt ein neuer Begriff, aus dessen Verbindung mit dem ersten sodann eine höhere Einheit entsteht, und so fort in infinitum. Diese vorwärts treibende „Dialektik“ ist zugleich der Ausdruck der Selbstentwickelung des Daseins. Auf dem Gipfel der Entwickelung bereitet sich schon die Auflösung vor, wenn auch das Wesentliche beharrt: das Samenkorn in der Pflanze, der ursprüngliche Charakter im Menschen. Nach diesem Triplizitäts-Schema werden nun von Hegel und den Hegelianern alle menschlichen Begriffe bearbeitet, in dasselbe der ganze Erfahrungsinhalt — mehr oder weniger willkürlich — hineingepreßt: Position, Negation, „Negation der Negation“, hörte man es auf allen Kathedern schallen. Denn diese „dialektische“ Entwickelung ist nicht bloß eine Eigenschaft der Gedanken, sondern auch der — „Dinge“. Indem wir das Dasein denken, denkt das Dasein in uns. Jede Erscheinung deutet, vermöge ihrer Eingegrenztheit, notwendigerweise über sich selbst hinaus, ist nur ein Moment in dem großen Zusammenhang und Entwickelungsgang der Dinge oder, in Hegelscher Sprache, in der „Selbsterscheinung des absoluten Geistes“.

3. Ausgangspunkt und Einteilung des Systems. Seit Fichte ist das Hauptanliegen der deutschen Philosophen die Errichtung eines wohlgepanzerten, alles umfassenden Systems. Dieses Streben erreicht in Hegel seinen Höhepunkt. Wie Spinoza, Fichte und namentlich Schelling, geht auch er dabei vom Absoluten aus, aber das Absolute ist für ihn nicht, wie bei Schelling, eine ruhende Einheit, ein totes Sein, „eine Nacht, in der alle Kühe schwarz sind“, sondern Leben, Entwickelung, Geist. Das Absolute, der Grund der Welt ist die Vernunft, selbstverständlich nicht in irgendwelcher konkreter Gestalt, sondern nur als Prinzip, als zeit- und raumlose, von Ewigkeit her vorhandene Idee gedacht. Sie allein existiert immer und wahrhaft, alles Unvernünftige und Begrifflose dagegen nur vorübergehend und scheinbar, als ein Moment in ihrer Verwirklichung. Hegels Philosophie ist also Idealismus, aber unkritischer, spekulativer, absoluter Idealismus.

In der Natur entäußert sich die absolute Vernunft

ihres „An sich seins", im Geiste kehrt sie in sich zurück. Das philosophische System muß sich mithin gliedern in: 1. die Wissenschaft von der Idee an und für sich, oder die Logik, 2. die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein oder die Naturphilosophie, 3. die Wissenschaft der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt, oder die Geistesphilosophie. Jeder dieser drei Hauptteile gliedert sich dann nach dem Prinzip der dialektischen Methode wieder in Dreiheiten, diese desgleichen. Das Ganze ist ein kühner Konstruktionsversuch, rein mit den Mitteln der Logik, die zugleich Metaphysik geworden ist, die ganze Welt des Seienden aus dem Wesen des Begriffs herauszuspinnen. Man hat daher Hegels Philosophie wohl auch als Panlogismus bezeichnet.

4. Einleitung in das System *(Phaenomenologie)*. Diesem Systeme hat Hegel, ähnlich wie Spinoza in seinem Traktat *De emendatione*, als Einleitung vorausgeschickt eine Lehre von den Erscheinungsformen (daher *Phänomenologie*) und Entwickelungsstufen des Bewußtseins (*Geistes*), von seinen niedersten bis zu seinen höchsten Formen. Freilich will diese Lehre weit mehr sein als eine bloße Propädeutik; sie ist zugleich ein Teil der Philosophie des Geistes. Sie ist notwendig, weil Hegel das Absolute nicht, wie Schelling, mit der „intellektualen Anschauung" des Genies, sondern rein wissenschaftlich-begrifflich erfassen will. Zu diesem philosophischen Begreifen aber muß das gewöhnliche Denken erst emporgebildet werden, indem es auf seine Widersprüche aufmerksam gemacht wird. Die Darstellung wird dadurch um so komplizierter, als neben der Entwickelung des individuellen Geistes zugleich die analoge des Weltgeistes aufgezeigt werden soll, sodaß wir zugleich eine genetische Psychologie, Philosophie- und Kulturgeschichte erhalten, deren Fäden leider nur zu häufig ineinander laufen. Die Hauptstufen (mit ihren wichtigsten Unterstufen) sind: 1. das Bewußtsein (a. sinnliche Gewißheit, b. Wahrnehmung, c. Verstand); 2. das Selbstbewußtsein; 3. die Vernunft (a. die sich selbst und die Natur beobachtende, b. die sich selbst verwirklichende, c. die Individualität); 4. der Geist, d. i. das sittliche Bewußtsein (a. der wahre Geist des Altertums, b. der sich selbst entfremdete der Aufklärung, c. der seiner selbst gewisse oder die Moralität); 5. die Vollendung des Geistes in der

Religion (a. natürliche, b. Kunst-, c. geoffenbarte); endlich 6. das absolute Wissen des sich in sich selbst und der Geschichte begreifenden Geistes. Die Darstellung dieses absoluten Wissens ist

II. Das System der Philosophie,

das, wie wir oben sahen, in Logik, Natur- und Geistesphilosophie zerfällt.

A. Die Logik oder die Lehre von der „Idee" (vgl. oben I 3) gliedert sich ihrerseits wieder in die Lehre 1. vom Sein, 2. vom Wesen, 3. vom Begriff.

1. Das Sein. Hegel beginnt mit dem „reinen", d. h. noch ganz inhaltlosen und unbestimmten Sein. Auf diesem werden, auf dem Wege der uns bekannten (s. I 2 dieses §) dialektischen Methode abgeleitet die, ihrerseits in der Regel wiederum dreigeteilten, Seinsarten oder -stufen: a) das Werden, das Dasein und das unendliche oder Für-sich-sein (Qualität); b) die reine, bestimmte und unendliche Quantität, in welche die Qualität umschlägt; c) das Maß bezw. Maßlose, in dem Qualität und Quantität sich gegenseitig einen bezw. aufheben. Das in allem Wechsel der Bestimmungen beharrende „wahrhafte" Sein ist

2. Das Wesen. Dieses scheint a) in sich selbst („reflektiert") und erzeugt so die sogenannten Denkgesetze der Identität, des Unterschieds (Verschiedenheit, Gegensatz, Widerspruch) und des zureichenden Grundes. Der Widerspruch ist ebenso notwendig wie die Identität; er ist die Wurzel aller Bewegung und alles Lebens; freilich muß er sich zuletzt auflösen in den Grund und damit in die Existenz eines Dinges. Das Wesen tritt b) in das Dasein hinaus als „Erscheinung"; daraus entspringen dann die scheinbaren Gegensätze von Inhalt und Form (Gesetz), Ganzem und Teilen, Innerem und Aeusserem, Ding und Eigenschaften, Grund und Folge, die in Wahrheit nur zwei Momente eines und desselben Wesens sind. Das Wesen offenbart sich c) als Wirklichkeit. Was vernünftig ist, ist wirklich, und umgekehrt. Ihre drei Momente sind die Möglichkeit (des „Zufälligen"), die Wirklichkeit (im engeren Sinne) und die Notwendigkeit, ihre drei Verhältnisse: Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung. Die Einheit des Seins und des Wesens, die Wahrheit der Substanz ist

3. Der Begriff. Alles Einzelne ist nur die Erscheinung eines Allgemeinen, welches seine Momente frei aus sich entwickelt. In diesem umfassenden Sinne versteht Hegel den Begriff. Er ist die Einheit, welche die Teile zu einem Ganzen macht, die das Viele belebt und durchdringt, wie z. B. das Leben den Organismus, ein bestimmter Gedanke das Kunstwerk, eine sittliche Idee eine Menge von Individuen. Daher ist auch die höchste Erscheinungsform des Begriffs die Idee, in der er sich selbst verwirklicht. Ihr geht vorauf a) der subjektive Begriff mit seinen Formen: Begriff (im engeren Sinne), Urteil und Schluß (also den Hauptbegriffen der üblichen elementaren Logik, die aber bei Hegel zugleich metaphysische Bedeutung erhalten), b) der objektive Begriff, der die (nach Hegel hier ebenfalls metaphysisch zu verstehenden) Momente der mechanischen Ordnung, des chemischen Prozesses und der Teleologie durchläuft. Indem letztere als „innere" Zweckmäßigkeit im Sinne Kants gefaßt wird, leitet sie über zum Verständnis der c) Idee, welche ihrerseits sich als Leben, Erkennen und absolute Idee entfaltet, in der letzteren also zu dem Ausgangspunkt des Hegelschen Philosophierens (s. oben I 3) wieder zurückführt.

Wenn man auch mit der Hegelschen Verquickung von Logik und Metaphysik nicht einverstanden ist, so wird man immerhin die Summe von Geist und Wissen bewundern müssen, in die der Philosoph in seiner *Logik* und *Phänomenologie* — von beiden konnten wir hier nur das allgemeinste Schema geben — seine metaphysischen Hirngespinste „hineingeheimnist" hat. Weit weniger Eigentümliches besitzt seine

B. Naturphilosophie,

auf deren Gebiet er sowieso, seiner ganzen Geistesart wie seinem Bildungsgange nach, weniger zu Hause war, sodaß er sich in den Einzelheiten stark an Schelling anlehnt. Wie seine beiden Vorgänger, sucht auch er die Natur aus dem Absoluten, d. h. bei ihm aus der Idee, „abzuleiten". Die Idee entschließt sich, „sich als Natur frei aus sich zu entlassen". Die Natur ist die Idee in der Form ihres Andersseins. Sie ist als „ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen hervorgeht, aber" — wie Hegel ausdrücklich einschärft — „nicht (!) so, daß die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde,"

sondern aus „der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee!“ Die Tendenz dieser Idee als Natur ist der Fortschritt zur Subjektivität. a) Zunächst nämlich erscheint sie als ein nur äußerlich — durch Raum, Zeit, Bewegung, Schwere und Gravitation — zusammengehaltenes Außereinander (Gebiet der Mechanik); dann b) in ihren besonderen durch Kohäsion, Elektrizität, chemische Affinität u. a. bestimmten Erscheinungen (Physik); endlich c) in ihrer individuellen Gestalt als Stein, Pflanze und Tier, in der Gestaltung, Assimilation und Reproduktion als den drei Grundformen des animalischen Prozesses (Organik). Der Untergang des Individuums ist eine Folge seiner „Unangemessenheit zur Idee“ seiner Gattung. So wird, wie bei Schelling, die ganze Natur rein begrifflich konstruiert; doch sieht Hegel sich genötigt anzuerkennen, daß in der realen Natur stets ein Rest zurückbleibt, welcher der Auflösung in den reinen Begriff unzugänglich bleibt; er nennt sie daher auch das „Reich der Zufälligkeit“.

Erst im Geiste findet sich die Idee selber wieder, kehrt sie in sich zurück. Damit kommen wir zum letzten und Hauptteile der Hegelschen Philosophie, der Philosophie des Geistes.

§ 65. Das System. C. Die Philosophie des Geistes: Psychologie, Ethik, Rechts-, Staats- u. Geschichtsphilosophie, Ästhetik und Religionsphilosophie.

Hier ist Hegel wieder in seinem Elemente. Nach seinem Heraustreten aus der Natur, richtet sich der Geist I. zunächst auf sich selbst, als „subjektiver“ Geist, der sich zum Bewußtsein seiner Freiheit durcharbeitet, die er dann II. als „objektiver“ Geist in der Welt des Rechtes und der Sittlichkeit zu realisieren sucht, um zuletzt III. sich selbst in der Einheit von Dasein und Begriff als „absoluten“ Geist (in Kunst, Religion und Philosophie) zu erfassen.

I.

Die Lehre vom subjektiven Geiste, die man auch als die Hegelsche Psychologie (im weiteren Sinne des Wortes) bezeichnen könnte, ist von Hegel in der *Encyklopädie* nur kurz skizziert und erst in seinen Vorlesungen und von seinen Schülern weiter ausgeführt worden. Ihr erster Abschnitt, a) die Anthropologie, betrachtet den

Geist, wie er aus den Händen der Natur hervorgeht, als die ideelle Einheit, Seele oder Entelechie (Aristoteles!) eines organischen Körpers (natürliche, träumende, wirkliche Seele) bis zum Bewußtsein; b) die Phänomenologie verfolgt den Prozeß weiter vom sinnlichen Bewußtsein bis zur Vernunft (vgl. § 64 I, 4); c) die „Psychologie“ (im engeren Sinne) betrachtet den „Geist“ in seiner theoretischen Ausbildung als Intelligenz, der praktischen als Wille, endlich in seiner sich selbst bestimmenden Freiheit. Als solcher geht er über in den „objektiven“ Geist.

II.

Der objektive Geist manifestiert sich 1. im Recht, 2. in der Moralität, 3. in der „Sittlichkeit“.

1. In der — von Hegel auch besonders (s. § 63) bearbeiteten — Rechtsphilosophie ist a) die niederste Stufe das „abstrakte“ oder formale Recht, welches wieder in Eigentums-, Vertrags- und Strafrecht zerfällt. Der Gegenstand nämlich des Rechtes, die zu schützende Person, gibt sich die äußere Sphäre ihrer Freiheit im Eigentum, das daher ein jeder besitzen soll (vgl. Fichte § 59), tritt in Verhältnis zu den anderen Personen im Vertrag, als dem Zusammenfluß zweier Willen, und setzt sich endlich als besonderen gegen den allgemeinen Willen in Unrecht, gesteigert in Verbrechen um, dessen Negation — also die „Negation der Negation des Rechtes“ — die Strafe ist. Die dem Wiedervergeltungsrecht entspringende Strafe ist das Recht nicht bloß gegen den Verbrecher, sondern auch des Verbrechers als vernünftigen Wesens. Der besondere Wille dagegen, der das Allgemeine als solches will, ist die

2. „Moralität“, die zum abstrakten Recht etwa dieselbe Stellung, wie bei Kant zur „Legalität“, einnimmt, und ungefähr dem entspricht, was wir heute Individual-Ethik nennen. Es werden Vorsatz und Schuld, Absicht und Wohl des Handelnden, das Gute und das Gewissen behandelt. Aber aus diesen Gegensätzen vermag sich nach Hegel die subjektive Selbstbestimmung nicht herauszufinden. Die „subjektive“ Moralität gilt ihm nicht als etwas Selbständiges — sie wird vielmehr in ihrer Isolierung willkürlich und böse —, sondern nur als Durchgangspunkt zu der Synthese von Legalität und Moralität, der „objektiven“

3. „Sittlichkeit“ in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat.

a) Aus dem sittlichen Charakter des Familienlebens werden die Grundsätze für die Ehe, das Erbrecht und die Kindererziehung deduziert.

b) Die Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft behandelt die „Staatsökonomie“ als das System der Interessen und Bedürfnisse, die Rechtspflege (Öffentlichkeit und Schwurgerichte werden gefordert) und die sozialen Funktionen der „Polizei“ (heute: inneren Staatsverwaltung, Regierung) einer-, der Korporationen (einer Art freier Zünfte) anderseits. Die Vollendung der objektiven Sittlichkeit stellt sich

c) im Staate dar, der dem vom Geiste der Antike erfüllten Philosophen geradezu als die Verwirklichung der sittlichen Idee oder der Freiheit, als das „an und für sich Vernünftige“, als der absolute Selbstzweck, ja in seinem früheren *System der Sittlichkeit* sogar als die absolut höchste Erscheinungsform des Geistes überhaupt gilt. „Allen Wert, den der Mensch hat, alle geistige Wirklichkeit“ hat er „allein durch den Staat“, den er daher „wie ein Irdisch-Göttliches“ (!) verehren soll, während jenem das Schicksal des Individuums völlig gleich ist. Der Staat beansprucht unbedingte Autorität und ist auf seinem Gebiete durchaus selbständig, auch der Kirche gegenüber, die er allerdings in seinem eigenen Interesse schützen und fördern wird. Zwar soll der Staat die Organisation der „Freiheit“ sein, doch merkt man davon in der konstitutionellen Erbmonarchie, die Hegel für die beste Verfassung hält, nicht viel. Das Volk erhält nur eine sehr bescheidene Teilnahme am Staatsleben in den „Ständen“ zugewiesen; dagegen wird großer Wert auf das Institut des erblichen Monarchen gelegt, der die lebendig gewordene Gattungsvernunft in seiner geheiligten Person repräsentiert; man muß jemand haben, „der den Punkt auf das i setzt“. Dieser ganze Staatsorganismus ist nun aber keineswegs ein sittliches Ideal, etwa im Sinne Kants. Es wird zwar auch hier wieder genug aus Begriffen a priori deduziert, aber doch unter deutlichem Hinblick auf den bestehenden preußischen Staat des Jahres 1821. Das Ergründen des Vernünftigen besteht in der Erfassung des Gegenwärtigen. „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“: diesen

berüchtigten Satz ließ Hegel in der Vorrede zu seiner *Rechtsphilosophie* mit großen Lettern drucken. Freilich läßt sich damit nicht viel weniger als alles beweisen, wenn man die Vernunft im Hegelschen Sinne als die Notwendigkeit des geschichtlichen Entwicklungsprozesses faßt, und seine Schüler gingen denn auch, wie wir noch sehen werden, nach den verschiedensten Richtungen auseinander. Für Hegel selbst aber waren die ἄριστοι des platonischen Idealstaates zur preußischen Bureaukratie geworden; „die Regierung liegt", nächst dem Monarchen, „in der Beamtenwelt". Dem „inneren" Staatsrecht wird das „äußere" als die Lehre von dem Verhältnis des Staates zu anderen Staaten gegenübergestellt, denn die volle Verwirklichung des „objektiven" Geistes zeigt sich nur in der Weltgeschichte. Damit geht die Rechtsphilosophie in

4. die Philosophie der Geschichte über, die zu den glänzendsten Partien des Hegelschen Systems gehört. Der allgemeine oder Weltgeist bringt in den Schicksalen und Taten der besonderen Völker oder Staaten — denn unser Philosoph faßt die Geschichte wesentlich als politische auf — succesiv „sich selbst hervor" und übt sein Recht — und sein Recht ist das allerhöchste — „an ihnen in der Weltgeschichte, als dem Weltgerichte, aus". Die einzelnen „Volksgeiste" und hervorragenden Persönlichkeiten sind nur Werkzeuge in der Hand des Weltgeistes, „um dessen Thron sie als die Vollbringer seiner Verwirklichung und als Zeugen seiner Herrlichkeit stehen", in der Regel, ohne daß sie selbst es wissen, denn „das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften der Menschen für sich wirken läßt". In jedem Zeitalter übernimmt ein Volk die geistige Führung und bringt damit zugleich die betreffende Stufe des Weltgeistes zum Ausdruck, bis es seine Mission erfüllt hat und ein neues an seine Stelle tritt. So gibt es vier große Perioden der Geschichte, die wieder in ihre Unterabschnitte zerfallen: die orientalische, griechische, römische, germanische. Sie entsprechen dem Knaben-, Jünglings-, Mannes- und — Greisenalter der Menschheit, denn „das Greisenalter des Geistes ist vollkommene Reife, in der er nach Vollendung seines Lebenslaufs in sich selbst zurückgeht".[1]) Die Orient kennt nur einen Freien,

[1]) Einen verwandten Gedanken enthält die bekannte Aeußerung über die Aufgabe der Philosophie: Die Eule der Minerva beginnt erst in der Dämmerung ihren Flug.

die Antike einige, die „germanische Welt" alle als Freie; denn die Weltgeschichte ist für Hegel, trotz seiner konservativen Staatsgesinnung, „nichts als die Entwickelung des Begriffs der Freiheit".

Für uns Jetztlebende ist diese ganze konstruktive, fälschlich als allein „philosophisch" bezeichnete Art der Geschichtsschreibung (in der es z. B. vom Schießpulver heißt: „Die Menschheit bedurfte seiner, und alsobald war es da!") kaum erträglich, aber für die damalige Zeit war Hegels geistreiche, den tieferen Zusammenhang der Ereignisse zu begreifen suchende, den historischen Entwickelungsprozeß betonende und das Gerippe der spekulativen Formeln immerhin doch mit dem Fleisch und Blut des Tatsächlichen umkleidende Geschichtsbetrachtung ein Fortschritt gegenüber der kleinlichen Auffassung der sogenannten „pragmatischen" Geschichtsschreibung und dem unhistorischen Rationalismus der Aufklärungsperiode.

III. Der absolute Geist.

Die Synthese des subjektiven und objektiven Geistes bildet die Einheit beider, den absoluten Geist, der die Gegensätze von Subjekt und Objekt, Denken und Sein aufhebt und das Wesen des Endlichen im Unendlichen erkennt. Er stellt sich in drei Formen dar: a) indem er sich in voller Freiheit anschaut, wird er zur schönen Kunst; b) indem er sich andächtig vorstellt, zur Religion; c) indem er sich denkend begreift, zur Philosophie.

1. Die Kunst erscheint in der *Encyklopädie* und *Phänomenologie* nur als Vorbereitung zur Religion, dagegen sind die *Vorlesungen über Aesthetik* voll tiefdringender und fruchtbarer Gedanken. Das Schöne (und zwar streng genommen nur das Kunstschöne, denn nur von diesem gibt es ein Ideal, nicht vom Naturschönen) drückt die Einheit von Idee und Erscheinung, Gedanken und sinnlicher Existenz, Form und Stoff aus. Die orientalische Kunst bleibt wesentlich symbolisch; in ihr vermag die Form nicht den Stoff zu bewältigen, die Idee wird nur geahnt. In der klassischen Kunst dagegen durchdringen sich Form und Stoff, Idee und Erscheinung aufs innigste. Sie löst sich auf: negativ in die Satire des späteren Römertums, positiv in die Romantik der christlichen Zeit, in der das geistige und subjektive Moment, die Idee und die Innerlichkeit des

Gemüts überwiegen. Die drei ästhetischen Grundformen wiederholen sich in den Arten der Künste. Vorzugsweise symbolisch ist die Architektur, klassisch die Plastik, romantisch: Malerei und Musik. Die Poesie aber ist die vollkommenste und allseitigste Kunst, die „Totalität" der Kunst: sie vereinigt in sich das Symbolische, Klassische und Romantische, in der Lyrik das Architektonische und Musikalische, im Epos das Plastische und Malerische, im Drama das Lyrische und Epische. Die abschließende Kunstform bildet ihm nicht, wie den Romantikern, die Ironie, sondern bezeichnenderweise die völlige Ruhe des Humors.

Aber die Kunst ist für Hegel nicht die höchste Form des Geistes; sie erhält ihre rechte Bewährung erst in der Wissenschaft; die wahre Idealisierung der Natur erfolgt durch den Begriff. Zwischen diesem aber und der Anschauung steht die Vorstellung des Absoluten, welche uns die Religion verleiht.

2. Die Religion. Das schon in der romantischen Kunst beginnende Sichzurückziehen in das Innere des Gemüts vollendet sich in der Religion, die von Hegel wesentlich als theoretisches Verhalten dargestellt wird. Sie erfaßt das Absolute (Gott) nicht bloß mit dem frommen Gefühl, sondern vor allem mit der Vorstellung, die freilich, im Unterschiede vom Begriff, noch der Sinnbilder bedarf. a) Ihre unterste Stufe bilden, abgesehen von dem Götzendienst (der Religion der Zauberei), die orientalischen Naturreligionen: die chinesische des Maßes, die brahmanische der Phantasie, die buddhistische des Insichseins, die zoroastrische des Guten oder des Lichts, die syrische des Schmerzes, endlich die ägyptische des Rätsels. b) Die höher stehende Religion der „geistigen Individualität" oder „freien Subjektivität" durchläuft die drei Stufen der Judentums (der Erhabenheit), des Griechentums (der Schönheit) und des Römertums (der Zweckmäßigkeit). c) Aus der „bestimmten" geht schließlich die offenbare oder absolute Religion der Wahrheit, der Freiheit und des Geistes, nämlich das Christentum, hervor. Von dessen sittlichem Gehalt ist indessen kaum die Rede, sondern fast nur von seiner dogmatischen Seite. Die Dogmen der Dreieinigkeit, des Gottmenschen, des Sündenfalls, des Versöhnungstodes werden spekulativ ausgedeutet. Um ihren ursprünglichen Sinn und ihre historische Grundlage kümmert sich

Hegel sehr wenig; dagegen hat er, namentlich in seiner späteren Periode, öfter betont, daß seine Philosophie mit der christlichen Religion inhaltlich völlig übereinstimme und sich nur formell von ihr unterscheide. In einer Eingabe an den Unterrichtsminister von Altenstein vom 3. April 1826 bekennt er sich ausdrücklich als „lutherischen Christen", der „sich rühmt, als Lutheraner getauft und erzogen zu sein, es ist und bleiben wird".

Was die Kunst anschaut, die Religion vorstellt, das erfaßt im Begriff die höchste Form des absoluten Geistes:

3. Die Philosophie oder die sich selbst begreifende (wissende) Vernunft (Wahrheit). Dieser ihrer Aufgabe kann sie jedoch nur nachkommen durch die Erkenntnis ihres eigenen Prozesses, ihrer Geschichte. Die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft hat nicht die einzelnen Philosophenmeinungen zu erzählen, zu erklären oder zu beurteilen, sondern die ideelle Notwendigkeit dieser Entwickelung zu begreifen. Dieser historische Prozeß muß einmal den Kulturinhalt der betreffenden Epochen (s. oben II 4: Geschichtsphilosophie) widerspiegeln (ein sehr fruchtbarer Gesichtspunkt, den später Hegels Jünger Karl Marx nach einer bestimmten Seite hin ausbildete), anderseits aber soll er auch den Kategorien der Hegelschen Logik entsprechen, die Systeme nicht bloß geschichtlich auf-, sondern auch logisch auseinanderfolgen lassen, was natürlich ohne konstruierende Willkür und Gewaltsamkeit nicht abgeht. Es ergibt sich nach dieser Konstruktion ein allmählicher Fortschritt der Philosophie vom Abstraktesten (dem reinen Sein der Eleaten, dem Werden Heraklits und dem „Für sich sein" der Atomistiker) über das „Wesen" Platos und den „Begriff" des Aristoteles hinweg zu dem „Bewußtsein" der Kartesianer, dem „Selbstbewußtsein" Kant-Fichtes und endlich — zu der mit der Substanz identischen „Idee" der Schelling-Hegelschen Philosophie. Da Schelling dieselbe vermittelst der intellektualen Anschauung, Hegel aber vermittelst des allumfassenden reinen Denkens, d. i. absoluten Wissens, erkannt hat, so bildet Hegels System den Schlußstein der Entwickelung. Eine Weiterentwickelung über seine eigene absolute Philosophie, die alle früheren Momente in sich aufnimmt, hinaus ist nach Hegels Ansicht nicht möglich.

Wie sehr er sich in dieser Annahme täuschte, wird

uns das Schicksal seiner eigenen Schule zeigen. Vorher aber haben wir uns noch mit einigen Unter- und zum Teil Gegenströmungen zu beschäftigen, die neben der großen spekulativen Flutwelle der Fichte-Schelling-Hegelschen Philosophie hergehen, übrigens mit ihr trotz teilweise scharfer Opposition den idealistischen wie den systematischen Grundcharakter gleichwohl mehr oder weniger teilen. Ihre Vertreter sind: Schleiermacher, Herbart, Beneke und Schopenhauer.

Kapitel XX.

Kritische Nebenströmungen: Schleiermacher, Herbart, Beneke.

§ 66. Schleiermacher.

Dilthey, Leben Schleiermachers, Band I, Berlin 1870 (unvollendet). — Franz Vorländer, Schleiermachers Sittenlehre (gekrönte Preisschrift), Marburg 1851. — Die reiche theologische sowie die Einzelliteratur gehört nicht hierher. Schleiermachers philosophische Schriften sind in der 3. Abteilung seiner von 1835—1864 herausgegebenen Sämtlichen Werke in 9 Bänden enthalten.[1])

1. Am nächsten steht der Philosophie der Romantik sachlich wie persönlich Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Geboren zu Breslau am 21. November 1768, aus einer alten Predigerfamilie, ward er als 14jähriger Knabe in die Erziehungsanstalt der Herrnhuter zu Niesky gebracht, später in dem Seminar der Brüdergemeinde zu Barby erzogen; ein Zug des dortigen Gefühlslebens ist ihm sein Leben lang geblieben. Aber stärker wirkten doch andere Elemente, die ihn aus der klösterlichen Abgeschiedenheit hinaus in ein freieres geistiges Leben drängten. Von 1787—89 studiert er in Halle nicht bloß Theologie, sondern auch die Philosophie der Aufklärung und Kant, und fand in den dann folgenden Hauslehrer- und Hilfspredigerjahren bereits seinen eigenen Grundstandpunkt: Versöhnung kritischer Besonnenheit und freier Denkart mit innigem religiösem Gefühlsleben. Bald nach Kant lernt er Jacobis Schriften

[1]) Davon in der *Philosoph. Bibliothek:* die *Monologen* und die *Philosophische Sittenlehre*, die gegenwärtig einer neuen Ausgabe durch M. Schiele entgegensehen.

und zunächst aus diesen, später auch selbständig Spinoza kennen und tritt schließlich, 1796 als Prediger an die Charité zu Berlin berufen, mit den Häuptern der romantischen Schule, namentlich Friedrich Schlegel, in engste Verbindung, wenngleich er auch ihm gegenüber jene Vereinigung von warmer Hingebung mit kritischem Sinn beibehielt. Später begeisterte er sich auch für Plato, den er zum größten Teil übersetzt und als den „göttlichen Mann" bezeichnet hat, der am meisten auf ihn gewirkt habe.

Aus allen diesen Elementen, die er mit kritischer Receptivität seinem eigenen Grundstandpunkte zu assimilieren wußte, erwuchs ihm seine Weltanschauung, deren Kern schon in seinen beiden ersten bedeutenderen Schriften, den *Reden über die Religion, an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) und den zu Neujahr 1800 erschienenen *Monologen*, hervortritt. Weisen die *Reden* auf das Ewige und Unendliche hin, dessen Gefühl in uns Religion heißt, so predigen die *Monologen* einen hochgemuten Individualismus. Indem wir uns selbst darstellen, drücken wir die Menschheit in unserer Weise aus und wirken auch auf andere. (Beide Schriften sind in einem etwas gekünstelt klingenden rhetorisch-poetischen Stil gehalten.) In diesem weiten und tiefen Sinne faßte Schleiermacher auch sein Predigtamt auf, das er, gemaßregelt, von 1802—1804 in Stolpe und, nachdem er von 1804—1806 als außerordentlicher Professor der Theologie und Philosophie in Halle gewirkt, von 1809 bis an seinen Tod an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin mit reichem Erfolge ausgeübt hat. Durch die Franzosenherrschaft aus Halle vertrieben, zählte er in der preußischen Hauptstadt zu den Männern, welche die nationale Erhebung vorbereiteten, und seit der Gründung der Universität Berlin zu deren (Theologie-) Professoren. In der Reaktionsperiode wegen seines kirchlichen wie politischen Freisinns vielfach, u. a. auch von Hegel, angefeindet, schreibt er seine großen theologischen Werke, insbesondere: *Der christliche Glaube* (1821/2). Er starb mit der heiteren Ruhe eines platonischen Weisen am 12. Februar 1834: der größte Theologe, den der Protestantismus seit der Reformationszeit gehabt hatte und vielleicht bisher überhaupt gehabt hat.

Wir haben nur seine philosophische Leistung zu betrachten. Die wichtigste von ihm selbst veröffentlichte Schrift, abgesehen von den beiden schon oben erwähnten,

sind die *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803), unter den nachgelassenen: *Entwurf eines Systems der Sittenlehre* (ed. Schweizer 1835), in anderer Form als *Grundriß der philosophischen Ethik* (ed. Twesten 1841, mit guter Einleitung) und *Dialektik* (ed. Jonas 1839). Seinen *Briefwechsel* haben Jonas und Dilthey herausgegeben (4 Bände 1858—1863). Im folgenden stellen wir die philosophischen Hauptgedanken Schleiermachers, nicht nach ihrer historischen Entwickelung, sondern vom systematischen Gesichtspunkte aus dar.

2. Die philosophische Grundwissenschaft ist für ihn seine Wissenschafts- oder Erkenntnislehre. Er belegt sie mit dem platonischen Namen der Dialektik, weil sie in gemeinsamer Untersuchung mit dem Leser bezw. Hörer das Denken seinem Ideal annähern soll. Sie will die Prinzipien der Kunst (nicht des Systems) des Philosophierens finden. Ausgangspunkt und Ziel ist dabei freilich auch für ihn die von den philosophischen Romantikern verkündete Identität von Denken und Sein. Dieselbe kann aber von uns nie völlig erreicht werden; vielmehr überwiegt in unserem Wissen stets entweder der reale (die Natur) oder der ideale Faktor (der Geist), im Menschen selbst als Gegensatz zwischen organischer und intellektueller Funktion (Wahrnehmung bezw. Denken) wiederkehrend. Das Wissen vom realen Faktor ist die Physik, die je nach ihrer empirisch-wahrnehmenden oder theoretisch-begrifflichen Bearbeitung in Naturgeschichte oder Naturwissenschaft, das vom idealen die Ethik, die nach demselben Gesichtspunkt in Geschichte und Ethik im engeren Sinne zerfällt. Durch die organische Funktion wird uns der Stoff, durch die intellektuelle die Form des Wissens gegeben; die Formen unseres Erkennens (z. B. Raum, Zeit, Kausalität) sind jedoch zugleich auch die Formen des Seins. Kriterium unseres Wissens ist seine Übereinstimmung a) mit dem Gedachten (dem Sein, der Wirklichkeit), b) mit dem Denken der übrigen Denkfähigen. Als Methode desselben sind Empirismus und spekulative Konstruktion (Formalismus) an sich gleich einseitig, sie müssen miteinander verbunden werden. Schleiermacher selbst zeigt sich insofern spekulativ, als er schon hier jene ursprüngliche Gemeinsamkeit des Form- und Realprinzips als dem Sein Gottes einwohnend annimmt.

Gott, der Ausgangspunkt alles Wissens, und die Welt,

der Endpunkt desselben, sind die einzigen Ideen, die sich nicht in reales Wissen umsetzen lassen; keine von beiden ist ohne die andere. Die „Dialektik" zerfällt nun in einen „transscendentalen" Teil, der das Wissen an sich, und einen „formalen" oder „technischen", der es in seinem Werden betrachtet. Die Formen des ersteren sind der Begriff, dem auf dem Gebiete des Seins Kraft und Erscheinung entsprechen, und das Urteil, bezw. die Wechselwirkung der Dinge; die des Werdens die Induktion und Deduktion, die stets zueinander gehören. Die Gewißheit der Übereinstimmung von Denken und Sein wird uns durch die Tatsache unseres eigenen Selbstbewußtseins verbürgt. Von den oben bezeichneten vier Wissenschaften hat Schleiermacher selbst nur

3. die Ethik bearbeitet (Hauptquellen: die Schrift von 1803 und die aus dem Nachlaß herausgegebenen Vorlesungen, s. S. 364). Alles ethische Handeln bezw. Wollen ist auf die Natur gerichtet, erstrebt Einheit von Vernunft und Natur, wenn auch so, daß die Vernunft überwiegt. Zu der Ethik, als dem niemals vollendeten Naturwerden der Vernunft, gehört daher auch, wie wir eben sahen, die Geschichte, vom Beginne menschlichen Wirkens an. Sitten- und Naturgesetz sind keine Gegensätze, denn das Sittengesetz ist das natürliche Lebensgesetz der Vernunft oder das Gesetz der vernünftigen Natur. Den Anormalitäten der Natur entspricht auf dem Gebiete des Vernünftigen die Unsittlichkeit. Schleiermachers Ethik tritt deshalb in einen ziemlich scharfen Gegensatz zu der Kantischen, in deren kategorischem Imperativ er einen rein juridischen Begriff erblickt; seine Vorbilder sind Spinoza und — Plato. Gegenüber dem Dualismus von Sollen und Sein will er deren Einheit, gegenüber dem „beschränkenden" das „frei bildende" Prinzip, gegenüber dem Allgemeinen das Individuelle verteidigen. Jeder soll auf seine eigentümliche Weise handeln, wenn auch die Vernunft in allen Menschen dieselbe ist. Das sittliche Leben besteht weiter in der Wechselwirkung von „symbolisierendem" (begreifendem) Erkennen und „organisierendem" (bildendem) Darstellen. Durch letzteres gestaltet die Vernunft die Natur nach ihrem Sinn, in ersterem bezeichnet sie das von ihr durchdrungene Naturgebilde als ihr zugehörig. Mit dieser Zweiteilung kreuzt sich die weitere in das Identische (Allgemeine) und Differenzierte (Individuelle).

So ergeben sich vier Gebiete des sittlichen Lebens: Verkehr, Eigentum, Wissen (Denken) und Gefühl.

Doch damit treten wir schon in die eigentliche Sittenlehre ein, die Schleiermacher von einem dreifachen Gesichtspunkt aus als a) Pflichten-, b) Tugend- und c) Güterlehre auffaßt. Die kunstvolle Gliederung der einzelnen Teile können wir nicht wiedergeben (vgl. darüber *Franz Vorländer* a. a. O. S. 161—329), sondern nur das allgemeine Schema. Die Pflichten zerfallen, nach dem Einteilungsgrund des Universellen und Individuellen einerseits, in Verbindung mit dem Gemeinschaftbilden und Aneignen anderseits, in: Rechts-, Berufs-, Liebes- und Gewissenspflichten. Die Tugend oder die Ineinsbildung von Vernunft und Sinnlichkeit ist entweder Gesinnung oder Fertigkeit und (s. oben) erkennend oder darstellend; daraus entspringt die platonische Vierzahl der Kardinaltugenden: Weisheit, Liebe, Besonnenheit und Beharrlichkeit, nur daß an die Stelle der Gerechtigkeit bezeichnenderweise die christliche Tugend der Liebe getreten ist.

Am eingehendsten und liebevollsten hat Schleiermacher die Güterlehre ausgebildet. Jenen vier Gebieten des sittlichen Lebens entsprechen die vier sittlichen Verhältnisse: Recht, Geselligkeit, Glaube (= Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit), Offenbarung. Auf diesen bauen sich die auf der Grundlage der Familie ruhenden vier Organismen oder Güter: Staat, gesellige Gemeinschaft, Schule (im weitesten Sinne) und Kirche, auf. Ein Gut heißt jede Einheit von Vernunft und Natur; das höchste Gut ist die Gesamtheit aller dieser Einheiten.

Ohne Frage hat die Schleiermacher'sche Ethik manche wertvolle Gesichtspunkte, wie die des Individuellen, der natürlichen Sittlichkeit, des Gutes, stärker hervorgekehrt; aber sie kommt über ein Beschreiben der ethischen Verhältnisse nicht hinaus und dringt nicht zu ihrer Begründung vor. Wichtiger und von dauerndem Werte ist seine

4. Religionsphilosophie. Auf diesem Gebiete hat Schleiermacher den kritischen Grundgedanken: Scheidung der einzelnen Bewußtseinsrichtungen, weiter geführt als der Begründer des Kritizismus selbst. Er hat darauf hingewiesen, daß Religion weder in Metaphysik noch in Moral noch in Historie aufgeht, daß sie

vielmehr auf dem Grunde des Gefühls ruht, nach eigenen Gesetzen sich entwickelt. So hat er ihr zum erstenmal eine philosophisch-kritische Begründung gegeben. Mit diesem weitergebildeten Kritizismus verbindet er zugleich eine Verinnerlichung der Lehre des „heiligen, verstoßenen Spinoza", dessen „Manen" er „eine Locke opfern" will. Der Weltgrund, den Schleiermacher meist mit Spinoza und Schelling Gott nennt (in der ersten Auflage der *Reden* dagegen nur „Universum"!), kann nicht von der Erkenntnis erfaßt werden, wie schon Kant gezeigt hat, wohl aber vom frommen Gefühl, das in der Mystik seinen, nur noch unklaren und unphilosophischen, Ausdruck gefunden hat. Wollen wir das Gefühl in seiner Reinheit erfassen, so müssen wir es in dem Moment ergreifen, ehe es sich in Gedanken und Handlungen umsetzt; wie werden dann finden: Religion (religiöses Gefühl) bedeutet = schlechthinnige (absolute) Abhängigkeit vom Unendlichen.

Den kräftigsten und freiesten Ausdruck finden die neuen Anschauungen in den *Reden über die Religion*. Hier ist alles Dogmatische abgestreift, ins rein Religiöse übersetzt. Das Wunder z. B. bedeutet nur die unmittelbare Beziehung einer Erscheinung auf das Unendliche; jede, auch die aller„natürlichste", Erscheinung kann für den Religiösen zum „Wunder" werden. „Offenbarung" kann jede neue und ursprüngliche Anschauung des Universums heißen; Unsterblichkeit ist: Eins sein mit dem Unendlichen mitten in der Endlichkeit; Religiosität: Sinn für das Unendliche. Durch die Religion stellt der Mensch zugleich die ihm verloren gegangene Harmonie seines Wesens wieder her: also Schillers Ästhetik oder F. Schlegels Synthese von Goethe und Fichte in religiösem Gewande. Die religiösen Gefühle sollen nur „wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten"; er soll „alles mit Religion tun, nichts aus Religion". Eine äußere Gemeinschaft in Form einer Kirche erschien Schleiermacher damals noch nicht notwendig; denn das Wesen der Religion widerstrebt der Systematisierung, ja schon der bloß äußerlichen Vereinheitlichung, weil es in seinem innersten Grunde rein individuell ist. Ebenso schätzt er das Historische an ihr sehr gering. „Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern, welcher keiner bedarf

und wohl selbst eine machen könnte." Ja, „es gibt keine gesunde Empfindung, die nicht fromm wäre."

In seinen späteren Schriften jedoch, namentlich der *Glaubenslehre* und der *Christlichen Sittenlehre*, suchte Schleiermacher diese freie Religiosität mit seinem persönlichen Christentum zu vereinigen. Hatten die *Reden* es noch als Mißverstand und Mißbrauch bezeichnet, wenn man die Religion „handelnd" auftreten lasse, so will die *Christliche Sittenlehre* ausdrücklich diejenige Handlungsweise darstellen, die durch die Herrschaft des religiös bestimmten Selbstbewußtseins entsteht. Das Ineinsbilden von Vernunft und Natur sieht seine christliche Auffassung jetzt in der Person des urbildlichen und sündlosen Erlösers verkörpert, in dem die Menschheit die Identität mit der Gottheit erreicht; das Christentum ist deshalb die schlechthin vollkommene Religion. Jedoch bleibt auch in diesem Stadium seines Denkens die religiöse Grundauffassung bestehen, die alle Dogmen, welche sich nicht auf unmittelbare Gefühlserfahrungen zurückführen lassen, verwirft oder doch für bloße Symbole erklärt. Werden die Worte und Bilder, in denen das an sich unaussprechliche Gefühl nach Ausdruck ringt, als buchstäbliche Wahrheiten aufgefaßt, so verfällt man in Mythologie. Aufgabe der Glaubenslehre ist es, diese bildlichen Ausdrücke auf die ihnen zu Grunde liegenden Wahrheiten zurückzuführen. Der Naturzusammenhang kann durch die religiösen Erfahrungen nicht aufgehoben oder unterbrochen werden. Kein Satz der Glaubenslehre verliert seine Bedeutung, wenn es keine individuelle Unsterblichkeit gibt! Und mit dem christlichen Glauben ist auch die christliche Ethik in beständiger Entwickelung begriffen.

5. Einfluß Schleiermachers. Schleiermachers vielseitiger Geist hat auch auf anderen Gebieten wertvolle Anregungen gegeben, so die aus seinem Nachlaß herausgegebenen Vorlesungen über Psychologie, Pädagogik, Staatslehre und Ästhetik. Dazu kamen geistvolle Abhandlungen auf dem Gebiete der Altertumsforschung und seine Übersetzung des Plato (vgl. I § 20). Die mehr der Literaturgeschichte angehörigen *Vertrauten Briefe über Schlegels Lucinde* (1801, zuerst anonym) nehmen sich eines verfehlten Machwerks an, wollen aber im Grunde nur den Satz von der ungeteilten Zusammengehörigkeit des geistigen und des sinnlichen Elements in der Liebe

verteidigen. Aber seine Hauptleistung wird stets die religionsphilosophische bleiben, und so hat er denn auch auf die moderne Theologie, als deren Begründer er gelten kann, weit mächtiger gewirkt als auf die Philosophie.

In der letzteren eine eigentliche Schule zu bilden, war seine ganze, vermittelnde und feine, jedoch der begrifflichen Schärfe ermangelnde Natur weder angetan noch gewillt. Dagegen hat er manche philosophische Denker lebendig angeregt. Dahin gehören u. a. die beiden Philosophiehistoriker Brandis († 1867 in Bonn) und H. Ritter († 1869 in Göttingen). Auch Franz Vorländer († 1867 in Marburg) ist ursprünglich von Schleiermacher ausgegangen, hat sich aber bald selbstständig weiter entwickelt. Anfangs auch die Psychologie und Erkenntnislehre bearbeitend (*Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele* 1841, *Wissenschaft der Erkenntnis* 1847), hat er später vor allem das Gebiet der Moral-, Rechts-, Staats- und Geschichtsphilosophie gepflegt. Seine letzte Schrift *Das Evangelium der Wahrheit und Freiheit, gegründet auf das Natur- und Sittengesetz* (anonym, Leipzig, E. H. Mayer 1865), legt in allgemein-verständlicher Sprache die „sittlich-natürliche" (hier zeigt sich noch die Nachwirkung Schleiermachers) Weltanschauung des Verfassers dar. Die Frage nach der Wahrheit kann ihm zufolge nur durch die Wissenschaft beantwortet werden, ist indes mit den Bedürfnissen des sittlich-religiösen Gemüts wohl vereinbar. Die sittliche Freiheit wird durch die freie Selbsttätigkeit der menschlichen Natur in Wollen und Erkennen, in allmählicher Entwickelung, erreicht.

§ 67. Herbart. I. Einleitung. Metaphysik. Psychologie.

Die Literatur über Herbart ist sehr groß (vgl. auch § 68: Die Herbartianer), hat aber noch keine erschöpfende Gesamtdarstellung seiner Philosophie hervorgebracht. Die beste Einführung bieten wohl noch immer die beiden Schriften seines Schülers und Herausgebers Hartenstein: Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik 1836, und: Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften 1844.

1. Leben und Schriften, Einteilung seiner Philosophie. Johann Friedrich Herbart, am 4. Mai 1776 als Sohn eines Justizrats in Oldenburg geboren, schon auf dem Gymnasium mit Wolffscher und Kantischer Philosophie bekannt, ging, nachdem er den Widerstand seiner Eltern überwunden, 1794 nach Jena, um Fichte zu

hören, äußerte jedoch bereits dort seine Bedenken gegen die Ich-Lehre, und kritisierte (1796) in diesem Sinne die beiden ersten Schellingschen Schriften. Die seiner Universitätszeit folgenden Jahre (1797—1800) brachte er — wie Kant, Fichte und Hegel — als Hauslehrer zu, und zwar in der Berner Patrizierfamilie von Steiger in Interlaken. Sein schon damals vorhandenes Interesse für Pädagogik ließ ihn die Bekanntschaft Pestalozzis machen. Seine Zöglinge beschäftigte er hauptsächlich mit Poesie (Homer) und Mathematik, während er den Unterricht in Moral und Geschichte auf später verschob. 1802 habilitierte er sich in Göttingen als Privatdozent der Philosophie und (als erster) der Pädagogik, wurde 1805 daselbst außerordentlicher, 1809 in Königsberg — auf Wilhelm von Humboldts Empfehlung — ordentlicher Professor (nach Krug, dem Nachfolger Kants). Von 1833 bis zu seinem Tode (1841) lehrte er wieder in Göttingen, sich streng auf seine Vorlesungen, Studien und pädagogischen Bestrebungen beschränkend. Von öffentlichen Angelegenheiten hielt der konservativ gesinnte Mann sich fern; an dem Schritt der „Göttinger Sieben" (1837) hat er nicht teilgenommen.

Herbarts *Sämtliche Werke* hat *G. Hartenstein* (der Herausgeber Kants) in 12 Bänden Lpz. 1850—52 (2. Aufl. Hamburg 1883 ff.) herausgegeben, wozu 1893 ein 13. Bd.: *Nachträge und Ergänzungen* gekommen ist. Eine neue, noch nicht vollendete Ausgabe der Werke „in chronologischer Reihenfolge" hat 1882 *K. Kehrbach* begonnen (bisher sind 9 Bände erschienen). Die pädagogischen Schriften hat *O. Willmann*, mit Anmerkungen versehen, ediert (2. Aufl. 1880). Dieselben finden sich auch in der *Bibliothek pädagogischer Klassiker* (2 Bde. 1877).

Die wichtigeren Werke Herbarts sind: *Allgemeine Pädagogik* 1806. *Hauptpunkte der Metaphysik* 1806/8. *Allgemeine praktische Philosophie* 1808. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* 1813. *Lehrbuch zur Psychologie* 1816. *Psychologie als Wissenschaft, neugegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik* 1824/5. *Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre* 1828/9. *Umriß pädagogischer Vorlesungen* 1835 (populär, auch bei *Reclam*).

Wie schon aus diesen Titeln hervorgeht, sind zwar die Hauptarbeitsgebiete Herbarts die Psychologie und eine darauf begründete Pädagogik, indessen

liegen beiden doch allgemein metaphysische Begriffe zu Grunde. Philosophie ist nach Herbarts, in bewußtem Gegensatz zu Schelling und mit einer gewissen Anlehnung an Kant aufgestellter, Definition: Bearbeitung der Begriffe. Aus den Hauptarten dieser Bearbeitung ergeben sich die einzelnen Teile der Philosophie: Die Logik bezweckt Verdeutlichung der Begriffe, die Metaphysik oder theoretische Philosophie mit ihren drei Anwendungen: Psychologie, Naturphilosophie und Religionsphilosophie oder natürlicher Theologie, deren Berichtigung; die Ästhetik endlich, die bei Herbart auch die Ethik, ja alle „praktischen" Wissenschaften als „Kunstlehren" in sich schließt, betrachtet die von Beifall bezw. Mißfallen begleiteten Begriffe, welche sie durch Wertbestimmungen ergänzt. In der formalen Logik hat Herbart nichts Eigentümliches geschaffen. Wir beginnen daher mit seiner

2. Metaphysik. Herbart hat sich öfters als einen Kantianer, „aber vom Jahre 1828" (dem Erscheinungsjahre seiner *Metaphysik*) bezeichnet. In der Tat hat er von Kant nur die nüchtern-besonnene Opposition gegen die Spekulationen der philosophischen Romantik und benutzt gleich ihm die „Erfahrung" als Ausgangspunkt. Aber schon nach einer kurzen Wegstrecke verläßt er die Bahn des Kritizismus. So nimmt er zwar mit Kant an, daß „die Welt der Erfahrung nur eine Welt der Erscheinungen sei", aber das Ding-an-sich ist ihm kein Grenzbegriff, sondern ein durch die Empfindung verbürgtes Reales, das nicht wegzuschaffen ist, und das er daher in seiner Metaphysik ergründen will. Metaphysik ist die Wissenschaft vom Realen, genauer, wie wir gleich sehen werden, von den Realen, weshalb man seine Lehre auch wohl als Realismus bezeichnet. Die Logik hat dieser Real-Philosophie gegenüber nur eine formale Bedeutung; sie ist für die Metaphysik nur da, um ihr den unerschütterlichen Satz des Widerspruchs zu liefern: Was sich widerspricht, kann nicht wahr, nicht wirklich sein. Nun stecken aber die Grundbegriffe der Erfahrung voller Widersprüche, so insbesondere der Begriff eines Dings mit mehreren Eigenschaften (Begriff der Inhärenz), der der Veränderung überhaupt (damit auch derjenige der Kausalität), und der des Ich. Diese Widersprüche müssen nach Herbart durch die „Methode der Beziehungen" so lange bearbeitet d. h. um-

gebildet werden, bis daraus eine widerspruchsfreie Realität hervorgeht; der, nun einmal vorhandene, Schein ist fortzuschaffen, bis wir auf das zu findende „Sein" stoßen, das ihm zu Grunde liegt. Denn, wie der Rauch auf das Feuer, so weist aller Schein auf ein Sein zurück. Letzteres ist die „absolute Position", bei der es „sein Bewenden haben" soll. So führt der Begriff eines Dinges mit verschiedenen Eigenschaften, den wir beständig vor Augen haben, mit Notwendigkeit auf den Gedanken, daß viele einfache „wirkliche" Dinge oder Reale existieren müssen: ein von Herbart als „qualitativer Atomismus" bezeichneter Standpunkt, der indessen mehr, als an Demokrits Atome, an Leibniz' Monadenlehre erinnert oder noch besser ein in den Plural übersetzter Eleatismus, mit dem er ja auch die Unterscheidung einer Seins- und Scheinslehre gemein hat, genannt werden könnte.

Nachdem die „Methodologie", der erste Teil von Herbarts Metaphysik, uns auf die richtige Methode („der Beziehungen") geführt, schildert der zweite, die „Ontologie", den Charakter des wahren Seienden. Das sogenannte „Ding" mit seinen verschiedenen Eigenschaften ist nur ein „Zusammen" von solchen „Realen", jedes einzelne Reale aber infolge seiner Einfachheit unwandelbar; denn für das wahrhaft Seiende gibt es keinen Wechsel. Das einzige „wirkliche Geschehen" (die Veränderung) in der Welt besteht in der Selbsterhaltung (man fühlt sich an das suum esse conservare des Spinoza erinnert) der einzelnen Realen gegenüber den ihnen von anderen Realen drohenden Störungen, also in den wechselnden „Beziehungen" zwischen ihnen. Auf diese Selbsterhaltungen (bezw. Widerstände) und Störungen meint Herbart den gesamten „Schein", d. i. die ganze Physik und Psychologie, also die Naturwissenschaft überhaupt, zurückführen zu können; denn Erklären heißt nichts anderes als: die Widersprüche beseitigen. Die in die Erscheinung tretenden Eigenschaften und Veränderungen sind nur „zufällige Ansichten"; sie bleiben dem eigentlichen Wesen der Dinge fremd. Im Reiche des Seins gibt es weder Ereignisse noch ein Kontinuum!

Die Metaphysik des nur „scheinbaren" Geschehens zerfällt in 1. die „Synechologie" oder Lehre von der Stetigkeit, vom Zusammenhängenden, welche die Grundlage zur Naturphilosophie bildet, und 2. die „Eido-

logie“ (Gestaltenlehre), die in die Psychologie ausmündet. Die Synechologie versucht zu zeigen, daß der Raum und die ihn erfüllende Materie ein „objektiver“ Schein sein müsse, indem das Zusammensein der Realen für jede Intelligenz (nicht bloß die menschliche!) die Form des Außereinander ebenso annehmen muß, wie die zeitliche des Nacheinander. Die Raumbestimmungen sind bloß notwendige Auffassungsweisen des Zuschauers; real ist die Materie nur als „Summe einfacher Wesen“. Durch das „Aneinander“ der letzteren wird die „starre“ („diskrete“) durch den Übergang der Punkte ineinander die stetige Linie erzeugt und der intelligibele Raum der einfachen Realen, im Unterschiede von dem „phänomenalen“ Raum unserer Wahrnehmung, hergestellt; analog verhält es sich mit der Zeit. Daran anschließend suchen die *Umrisse der Naturphilosophie* die primitivsten Naturerscheinungen, d. h. die chemischen, und weiter die der Wärme, der Elektrizität, der Schwere und des Lichts durch die „starken“ und „schwachen“, „gleichen“ (nahezu gleichen, nicht sehr ungleichen) und „ungleichen“ (sehr ungleichen) Gegensätze der Elemente zueinander zu erklären. Auch die sogenannten Lebenskräfte der Biologie sind nichts Ursprüngliches, sondern stellen nur ein System von Selbsterhaltungen dar, durch welches ein Wesen (Organismus) konstituiert wird. Auf die weiteren Einzelheiten dieser Naturphilosophie brauchen wir um so weniger einzugehen, als sie einen Zusammenhang mit der modernen Naturwissenschaft nicht anstrebt. Wie die Synechologie in die Naturphilosophie, so geht die Eidologie über in Herbarts Haupt- und Grundwissenschaft, um die er sich wirkliche Verdienste erworben hat:

3. Die Psychologie. Auch unser eigenes Ich, die sogenannte „Seele“, ist ein an sich unerkennbares Reale, das bloß den Boden für das Zusammensein der mannigfach wechselnden, einander hemmenden und fördernden Vorstellungen abgibt. Die Psychologie ist demnach die Lehre von den Selbsterhaltungen der Seele oder vielmehr ihrer Vorstellungen. Denn die Seele selbst ist, metaphysisch genommen, nicht irgendwo, sie hat keine Anlagen und Vermögen, sie ist eine absolute einfache Substanz, deren Beschaffenheit uns immer unbekannt bleiben wird; wir merken ihr Vorhandensein nur an ihrer Selbsterhaltung gegen die Störungen von außen, d. h. eben an ihren Vor-

stellungen. Aufgabe einer wissenschaftlichen, „exakten“ Psychologie, wie Herbart sie erstrebt, ist nun eine mathematisch begründete Statik und Mechanik dieser Vorstellungen. Eine solche ist möglich, wenn man die Vorstellungen als Kräfte auffaßt, die einander je nachdem hemmen, verdunkeln, im Gleichgewicht halten oder fördern. Keine Vorstellung wird ganz und für immer vernichtet, sondern nur vorübergehend unter die Schwelle des Bewußtseins herabgedrückt, über die sie sich bei gegebener Gelegenheit wieder erhebt. Im Bewußtsein herrschend ist eine Vorstellung, wenn sie durch keine andere gehemmt ist. In der Regel aber findet eine solche Hemmung statt. Gleichartige Vorstellungen verschmelzen, ungleichartige komplizieren sich (z. B. grün und sauer zu dem Bild der Gurke), in beiden Fällen entweder vollkommen oder unvollkommen. Mehr als drei Vorstellungen sind nur selten im Bewußtsein vereinigt. Jede Vorstellung verliert nun um so mehr von ihrer Stärke (Intensität), je stärker die Intensität der neuauftauchenden hemmenden Vorstellung ist. So entsteht ein ganzes System von Wirkungen und Gegenwirkungen, das den allgemeinen mechanischen und statischen Gesetzen unterliegt, also mathematisch bestimmbar ist. Als „Statik“ des Geistes sucht die Psychologie die Gesetze der im Gleichgewicht befindlichen Vorstellungen auf; sie bestimmt z. B. ihre Hemmungssumme d. h. die Summe dessen, was aus dem Bewußtsein gedrängt wird (= der Summe aller Vorstellungen minus der stärksten) oder das Hemmungsverhältnis, d. h. das Verhältnis, in welchem sich der Verlust auf die verschiedenen Vorstellungen verteilt. Als „Mechanik“ des Geistes dagegen erörtert sie den Wechsel oder die Bewegung der Vorstellungen, ihr Aufsteigen und Sinken, ihre Association und Reproduktion, und sucht sie in präzise mathematische Formeln zu kleiden.

Herbart polemisiert gern und oft gegen die im 18. Jahrhundert übliche Lehre von den Seelenvermögen, und mit Recht, soweit darunter etwa völlig getrennte Gebiete psychischer Erscheinungen verstanden werden. Vorstellen, Wollen und Fühlen verflechten sich vielmehr beständig miteinander. Aber ebensowenig darf ihre Eigenart verdunkelt werden. Das vergißt Herbart, indem er alle übrigen seelischen Vorgänge von dem Vorstellungsmechanismus ableitet. Nur die primi-

tivsten Vorstellungen oder Empfindungen (z. B. der Töne, Farben, Gerüche) werden ihm zufolge selbsttätig von der Seele hervorgebracht. Dagegen sind Wille, Gefühl, Begierde, Verstand, Vernunft u. s. w. nur Vorstellungsverhältnisse. Wird eine Vorstellung zeitweilig unter die Schwelle des Bewußtseins herabgedrückt, so bleibt doch ein Streben vorzustellen zurück. Indem dieses Streben sich gegen Hindernisse „heraufarbeitet", wird daraus das Begehren (der Trieb), welches Wille heißt, wenn es sich mit der Vorstellung der Erreichbarkeit des Erstrebten verbindet. Der Charakter eines Menschen beruht darauf, daß gewisse Vorstellungsmassen, durch „Apperception" (Aufnahme) verwandter herangewachsen, die herrschenden geworden sind und nun die entgegenstehenden niederhalten. Der Wille hängt also von dem Vorstellen ab, Freiheit bedeutet nur Bestimmbarkeit durch verschiedene Motive; Herbart ist entschiedener Determinist. Das Gefühl entsteht, wenn sich eine Vorstellung zwischen zwei gegeneinander wirkenden Kräften im Gleichgewicht erhält, weshalb die Gefühle (wie Freude, Trauer u. a.) selten ganz ungemischt sind.

Den physiologischen Sitz der Seele denkt sich Herbart im Gehirn. Hier empfängt sie vermittelst der Centralnervenbahnen die „Störungen" von außen, d. i. von den in ihrer nächsten Umgebung befindlichen einfachen Realen, gegen die sie, sich selbst erhaltend, in den „Vorstellungen" sich zur Wehre setzt. Neue Vorstellungen üben Reize aus, aber es gibt eine Grenze für deren Stärke, nach dem Gesetze der abnehmenden Empfänglichkeiten.

Gegenüber einer unwissenschaftlichen Psychologie, die in gefühlsmäßigen Betrachtungen oder bloßer Beschreibung psychischer Zustände aufging, hat Herbart den verdienstlichen Versuch gemacht, den bunten Wechsel der psychischen Vorgänge als die gesetzmäßige Kombination und Association elementarer Vorgänge (der Empfindungen und Vorstellungen) zu begreifen. Indessen, so sehr auch der Ernst und der Scharfsinn anzuerkennen ist, mit denen er eine streng naturwissenschaftliche Erklärung des geistigen Lebens zu geben versuchte: die Mathematik ist doch nur für bestimmte, eng begrenzte Gebiete der Psychologie — wir erinnern u. a. an ihre schon in Kants Kritik der Urteilskraft hervorgehobene Unentbehrlichkeit zur Bestimmung der musikalischen Toninter-

valle — ein nicht zu entbehrendes Hilfsmittel; sie versagt beim heutigen Stand der Erkenntnis, wenn man mit ihr die Probleme der vielgestaltigen Welt der Gefühle zu lösen unternimmt. Herbarts Psychologie ist denn auch in ihrem mathematischen Teile selbst von seinen Anhängern heute fast allgemein aufgegeben worden.

§ 68. II. a) Herbarts praktische Philosophie und Pädagogik. b) Die Herbartsche Schule.

1. Ethik = Ästhetik. Wie Kant, will auch Herbart die praktische Philosophie streng von der theoretischen scheiden: die letztere handle von der Realität der Dinge, die erstere von ihrer Wertschätzung. Wie Kant, kommt es auch ihm zunächst auf die Form, nicht auf den Inhalt des Willens an. Und, wie Kant, bekämpft auch er den Eudämonismns. Aber weiter geht die Übereinstimmung nicht. Denn Herbarts Ethik oder, wie er statt dessen lieber sagt, „praktische Philosophie" ist ihm ein Teil der — Ästhetik. Sie will weder Güter-, noch Pflichten-, noch Tugendlehre, aber auch keine erkenntniskritisch begründete Ethik sein, sondern, seiner psychologischen Grundtendenz entsprechend, Lehre vom sittlichen Geschmack, der sich in der Beurteilung der menschlichen Handlungen äußert. Jenen ersten drei Auffassungen der Ethik haftet nach Herbart der gemeinsame Fehler an, daß sie den Willen zu seinem eigenen Regulativ machen; dabei komme aber immer nur ein Wollen, keine Würde desselben heraus. Es komme vielmehr auf das Urteilen über die Beschaffenheit des Willens an. Menschliches Wollen und Handeln errege fortgesetzt und unwillkürlich menschlichen Beifall oder Tadel. Aufgabe der Ethik als der wahren Geschmackslehre oder Ästhetik sei daher: „die Aufstellung dessen, was gefällt oder mißfällt, in den einfachsten Ausdrücken". Wie wird aber nun das Gleichgültige zum Gefallenden oder Mißfallenden? Zu dem Ende braucht die praktische Philosophie „nichts anderes als gewisse Zeichnungen eines solchen und solchen Wollens zu liefern, damit bei den Zuschauern über einiges Wollen ein unwillkürlicher Beifall, über anderes ein unwillkürliches Mißfallen rege werde". Es gibt ein reines, d. h. willenloses, klares und bestimmtes Geschmacksurteil. Nach dessen Möglichkeit hat die Philosophie nicht

weiter zu fragen, sondern nur nach seinen Voraussetzungen. Die Grundvoraussetzung aber ist die, daß das beurteilte Wollen niemals vereinzelt, sondern immer Glied eines Verhältnisses ist. Die Ästhetik soll nichts weiter tun als „uns in die Auffassung der gesamten einfachen Verhältnisse versetzen“, die bei „vollendetem“ Vorstellen Beifall oder Mißfallen erzeugen. Das sittliche Urteil steht in dieser Beziehung auf derselben Stufe mit dem Urteile über Ton- und Farbenverhältnisse — der Generalbaß wird daher als „das einzige richtige Vorbild für eine echte Ästhetik“ bezeichnet —, nur daß eben hier Willensverhältnisse den Stoff zum Urteil bieten. Zwar will auch Herbart den gebietenden Willen „als unstreitiges Faktum zu Grunde legen“, aber dessen Autorität, wenn man von einer solchen sprechen wolle, beruhe doch nur auf den „willenlosen, ursprünglichen Wertbestimmungen“, einem „willenlosen Vorziehen oder Verwerfen“.

2. Die ursprünglichen und die abgeleiteten Ideen. Solcher einfachen Willensverhältnisse oder „praktischer Ideen“ gibt es nun fünf: 1. die der inneren Freiheit, 2. der Vollkommenheit, 3. des Wohlwollens, 4. des Rechts und 5. der Billigkeit. Die erste und allgemeinste, 1. die der inneren Freiheit, drückt das Verhältnis zwischen dem vorbildenden Geschmack und dem nachbildenden Willen, also die Übereinstimmung bezw. Nichtübereinstimmung zwischen dem Willen und sittlichen Urteil (Gewissen) des Handelnden aus. Sie empfängt ihren Inhalt erst von den vier übrigen. 2. Die Idee der Vollkommenheit entsteht, wenn verschiedene Strebungen desselben Subjekts sich ihrer Größe nach miteinander messen; das Stärkere gefällt neben dem Schwächeren, das Gesammelte neben dem Zerstreuten u. s. w. Auch sie wird durch die übrigen Ideen modifiziert, wie sie ihrerseits dieselben modifiziert. 3. Die Idee des Wohlwollens oder der Güte bezeichnet das Verhältnis zwischen dem eigenen Willen und dem bloß vorgestellten eines anderen. Sie zeigt sich am liebsten in weiblicher Gestalt, „vielleicht, weil zum männlichen Handeln doch noch etwas mehr gehört als sie“. „Der Natur mag Vollkommenheit, der Weltseele innere Freiheit zugeschrieben werden, Gott allein ist gut“. 4. Die Idee des Rechts entsteht durch das absichtslose, aber naturgemäße Zusammentreffen mehrerer wirklicher Willen in Beziehung auf einen äußeren Gegenstand. Da nun der Streit

mißfällt, so sollen sich, um ihn zu verhüten, die verschiedenen Willen der allgemeinen Rechtsregel unterwerfen. Endlich 5. die Idee der Billigkeit oder Vergeltung vergleicht die Lage vor der (absichtlichen) Tat mit dem durch sie gestörten Gleichgewicht und fordert die gebührende Vergeltung für diese Störung.

Aus diesen ursprünglichen fünf folgen die fünf abgeleiteten Ideen, welche die individuelle Ethik zur sozialen erweitern. 1. Zuerst entwickelt sich nach Herbart unter einer Menge wollender Wesen die Idee einer Rechtsgesellschaft (vgl. oben 4.). 2. Mit dem Prinzip der Vergeltung (5) tritt die des Lohnsystems hinzu. 3. Aus dem Grundsatz des Wohlwollens (3) wird die Idee des Verwaltungssystems abgeleitet, das die „größte mögliche Summe des Wohlseins" zu schaffen bezweckt. 4. Die Sorge, der Idee der Vollkommenheit (2) zu entsprechen, wird zu einem Kultursystem führen, und endlich 5. die „gemeinschaftliche Folgsamkeit gegen gemeinschaftliche Einsicht" zu der „inneren Freiheit (1) mehrerer, die nur ein einziges Gemüt zu haben scheinen", d. h. der beseelten Gesellschaft. Eine solche sollte vielleicht jeder Staat werden — aber „das kümmert uns hier nicht; den Staat charakterisiert seine zwingende Macht, die Ideen sind ohne Macht"! — Übrigens sollen diese „gesellschaftlichen" Ideen auch für jede kleinere und kleinste Verbindung bis zur häuslichen herab Geltung besitzen.

3. Es würde zu weit führen, die Anwendungen, die Herbart von diesen seinen ethisch-ästhetischen Ideen macht, näher zu verfolgen. Der Wert seiner Ethik besteht, wie der Leser an Vorstehendem gemerkt haben wird, mehr in psychologischer Analyse und anregenden Einzelgedanken als in prinzipieller Fundamentierung. Etwas besonders Fruchtbares bieten daher weder seine Gedanken vom Staate noch seine ziemlich farblose Religionsphilosophie. Das Wesen des ersteren erblickt unser stets psychologisch gerichteter Philosoph in dem Gleichgewicht der sozialen Kräfte. Der „Statik und Mechanik" des Geistes entspricht auch eine solche des Staates. Er soll weniger rechtliche Anforderungen erfüllen, als psychologische Notwendigkeit berechnen, und sich hüten „zu künsteln". Gute Sitten und eine gute Regierung, der man sein Vertrauen schenken und dabei „dankbar zum Himmel blicken soll", dünken diesem

konservativen Denker weit wertvoller als „abstrakte Rechtsformen" und verfassungsmäßige Garantien. — Der religiöse Glaube gründet sich zunächst auf die teleologische Betrachtung der Natur, die freilich keinen wissenschaftlich stringenten Beweis für das Dasein eines allmächtigen und allweisen Wesens liefern kann. Dafür tritt das praktische Bedürfnis (!) ein, das uns zu der Annahme eines „vortrefflichsten" Wesens, d. h. eines vollkommenen, gerechten und gütigen Gottes treibt. Im ganzen hat Herbart die tatsächlichen Probleme der von ihm nirgends im Zusammenhang behandelten Religionsphilosophie offen gelassen, sodaß sich auf dem Boden seiner Lehre sowohl entschiedene Rationalisten wie Positiv-Kirchliche und Wundergläubige zusammenfanden. Noch weniger hat er das Feld der Ästhetik im engeren Sinne (Lehre vom Schönen) angebaut; eine Lücke, die auch von seinen Schülern nur einzelne, wie Zimmermann in Wien, auszufüllen versucht haben. Um so erfolgreicher war er auf dem eigentlich von ihm zuerst in ein System gebrachten Gebiete der

4. Pädagogik. Von ihr gehören freilich in eine Geschichte der Philosophie nur die grundlegenden Prinzipien; bei den meisten Philosophiehistorikern wird sie entweder überhaupt nicht behandelt oder nur flüchtig gestreift. Pädagogik gründet sich auf Ethik und Psychologie. Jene zeigt das Ziel, diese Weg, Mittel und Hindernisse. Aber tatsächlich ist der Anteil, welchen Herbart der Ethik an dieser Begründung zuweist, ziemlich dürftig. Er beschränkt sich in der Hauptsache darauf, daß — und auch noch nicht einmal überall — als „das Ganze des pädagogischen Zwecks" Tugend, d. h. die „in einer Person zur beharrlichen Wirkung gediehene" innere Freiheit (das „richtige Verhältnis von Einsicht und Wille"), bezeichnet wird, wenn auch natürlich die übrigen Ideen gelegentlich „durchlaufen" werden. So fällt denn de facto die nahezu alleinige Begründung der Pädagogik der Psychologie zu, der ja auch der pädagogische „Grundbegriff", die Bildsamkeit des Zöglings, angehört. Das verleiht Herbarts Erziehungslehre einen stark subjektivistisch-intellektualistischen Zug.

Die Erziehungsaufgabe zerfällt in drei Hauptstücke: 1. Regierung, 2. Unterricht, 3. Zucht, d. i. Willens- oder Charakterbildung. Die „Regierung" will eigentlich bloß die Vorbedingung zu den beiden übrigen, die

äußere Ordnung, schaffen, die Autorität des Erziehers und den Gehorsam des Zöglings sichern, geht also genau genommen in der „Zucht“ auf. „Unterricht“ und „Zucht“ aber werden nicht klar genug voneinander geschieden, sondern vielfach vermischt; es wird das auch heute noch vielgemißbrauchte Schlagwort vom „Erziehenden Unterricht“ geprägt. Einerseits wird der Unterricht einseitig in den Dienst der Zucht gestellt, anderseits soll dem Erzieher die Bildung des „Gedankenkreises“, d. h. bestimmter Vorstellungsmassen „alles“ sein. „Nur aus Gedanken werden Empfindungen und daraus Grundsätze und Handlungsweisen“. Und neben jenen Hauptzweck der Erziehung, die Sittlichkeit, tritt jetzt noch ein anderer Zweck, die „gleichschwebende Vielseitigkeit des Interesse“, das nicht in „einseitig“ empirisches, spekulatives, ästhetisches, sympathetisches, gesellschaftliches oder religiöses Interesse ausarten darf, also dem Eklektizismus freiesten Spielraum gewährt. Trotz solcher prinzipieller Schwächen[1]) hat Herbart sich durch seine pädagogischen Schriften unleugbar große, wenn auch öfters allzu eifrig gepriesene, Verdienste um die pädagogische Theorie und Praxis erworben, und sein heute noch wirksamer Einfluß beruht weit mehr, als auf seiner allgemeinen Philosophie, auf dieser Seite seiner Tätigkeit, die von seinen Anhängern und Nachfolgern weiter gebildet worden ist.

*

Die Herbartsche Schule. Herbarts Lehre blieb anfangs neben der in ihrem höchsten Flor stehenden Hegelschen fast unbeachtet, bis sie durch Drobisch in Leipzig (s. u.) um 1830 zuerst in weitere Kreise getragen wurde und, nach Hegels Tode und dem Zerfall seiner Schule, eine immer zahlreichere Anhängerschaft, namentlich an der Universität Leipzig und in Österreich, gewann, die sich bald zur förmlichen Schule ausbildete und noch gegenwärtig besteht. Die metaphysisch-mathematische Begründung freilich ist von den meisten seiner Anhänger jetzt fallen gelassen; dafür erfreuen sich seine Psychologie und noch mehr ihre pädagogische Anwendung (mit gewissen, verhältnißmäßig ge-

[1]) Eine zusammenfassende Kritik derselben in allgemeinverständlicher Sprache gibt P. Natorp: *Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre.* Stuttgart 1899.

ringen Umbildungen) noch heute weiten und starken Ansehens, sodaß sich auf dem letztgenannten Gebiete sogar eine Art Despotismus der Methode geltend macht.

Zu den ältesten Herbartianern gehören die bereits genannten Leipziger Professoren Drobisch (geb. 1802, von 1826—1896, also 70 Jahre Professor in Leipzig), Verfasser verbreiteter Lehrbücher über formale Logik, empirische Psychologie und Religionsphilosophie, und G. Hartenstein (1808—1890, von 1839—1859 gleichfalls in Leipzig), der Herausgeber von Kant und Herbart, sowie der österreichische Philosoph und Unterrichtsminister F. Exner (1802—1853). Um den Entwickelungsgang der deutschen Philosophie erwarben sich diese Männer ein Verdienst durch ihren nachdrücklichen Hinweis auf die Erfahrungswissenschaften gegenüber der spekulativen Verstiegenheit der meisten Hegelianer. Von jüngeren Herbartianern nennen wir die Psychologen Volkmann (1822—1877, *Lehrbuch der Psychologie,* 1856 4. Aufl. 1894 f.), Nahlowsky *(Das Gefühlsleben* 1862), den besonders hervorragenden, früh verstorbenen Theodor Waitz (1821—1864, *Anthropologie der Naturvölker* 1859 ff.), der sich in seinem *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft* (1849) freilich schon stark von den Herbartschen Grundlagen entfernte und auf eine physiologische Grundlage seiner psychologischen Grundwissenschaft hinsteuerte; ferner den ebenfalls (von Dorpat) nach Leipzig gezogenen L. Strümpell (1812 bis 1899); die Theologen Thilo (1813—1894), Allihn (1812—1885) und Flügel (geb. 1842); den als Plato- und Aristoteleskenner verdienten Philologen H. Bonitz (1815 bis 1888), den Ästhetiker R. Zimmermann in Wien (1824 bis 1898), den neuerdings in das Lager der Neu-Scholastik übergegangenen Prager O. Willmann (geb. 1839); die Schulmänner Dörpfeld, Kern, Stoy und Ziller, von denen ersterer, obwohl selbst konfessionell, die „freie Schulgemeinde auf dem Boden der freien Kirche im freien Staate“ (1863) auf Grund des Familienprinzips und des Prinzips der Gewissensfreiheit forderte, während die beiden letzteren, die Orthodoxesten der Herbartschen Schule, die Lehre des Meisters am systematischsten, aber auch dogmatischsten ausgebaut haben (Kulturstufen, Konzentrations-, Gesinnungsunterricht).

Ein eigenes Organ gründete sich die Schule 1860 in der von Allihn und Ziller redigierten *Zeitschrift für*

exakte Philosophie im Sinne des neueren (sc. Herbartschen) *philosophischen Realismus,* die nach 15jährigem Bestehen einging, aber 1883 zu neuem Leben erwachte (bis 1896, von *Flügel* geleitet). Seit 1894 wird der Herbartianismus durch die unter der Redaktion von O. Flügel und W. Rein (geb. 1847) stehende *Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik* vertreten, von denen letzterer (Professor der Pädagogik in Jena) jetzt das *Encyklopädische Handbuch für Pädagogik* herausgibt. Eine Abzweigung bildete die von M. Lazarus (geb. 1824) und H. Steinthal (1823—99) von 1860 bis 1890 geleitete *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft,* welche sich um die Erforschung der Elemente und Gesetze der Sprache und des Völkerlebens auf psychologischer Grundlage verdient gemacht hat. Von dieser Richtung ging auch Steinthals Schüler G. Glogau (1844—1895, Professor in Kiel, in Griechenland verunglückt) aus, der sich später zu einer eigenen, von christlichen und platonischen Elementen durchtränkten, Metaphysik entwickelt hat *(Abriß der philosophischen Grundwissenschaften,* 2 Bände, 1880—1888).

§ 69. Beneke.

Eduard Beneke, 1798 zu Berlin geboren, anfangs unter dem Einflusse von Schleiermacher, Fries, Jacobi und den gleichzeitigen Engländern, dann unter demjenigen Herbarts stehend, war jedenfalls von Anfang an ein Gegner der absoluten Philosophie. Bald nach seiner Habilitierung in Berlin, wurde ihm 1822 — wahrscheinlich auf Hegels Antrieb — durch den Minister von Altenstein die venia docendi entzogen, auch eine Professur in Leipzig vereitelt, sodaß er 1824—1827 nach Göttingen ging. 1832, nach Hegels Tode, erhielt er zwar eine außerordentliche Professur in Berlin, wurde aber trotz seiner fruchtbaren Lehr- und Schriftstellertätigkeit nicht weiter befördert und fand 1854 durch Ertrinken seinen Tod.

1. Beneke hält mit Herbart die Psychologie für die philosophische Grundwissenschaft, will sie aber nicht, gleich diesen, auf „Erfahrung, Mathematik und Physik", sondern auf innere Erfahrung allein gründen, die er mit derselben naturwissenschaftlichen Methode (Induktion, Hypothese u. s. w.) behandelt wissen will, mit der die Physik die äußere Erfahrung bearbeitet. Daher die Titel seiner wichtigsten Schriften: *Erfahrungsseelen-*

lehre (1820), *Grundlegung zur Physik der Sitten* (1822, die ihm jene Entziehung der venia docendi eintrug), *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft* (1833) und andere, zu denen namentlich noch die *Psychologischen Skizzen* (Gött. 1825—27) gehören. In seinen letzten Jahren gab er ein *Archiv für die pragmatische Psychologie* heraus. In seiner Jubeldenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft: *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit* (1832) führt Beneke aus, daß Kants Verdienst in der Beschränkung der Erkenntnis auf das Erfahrungsgebiet und dem Appell an das sittliche Bewußtsein bestanden habe; durch den damit verbundenen Apriorismus jedoch habe er die nach ihm hereingebrochene scholastische Spekulation über das Absolute mit verschuldet, sodaß Franzosen und Engländer uns in der Philosophie überflügelt hätten.

Das Einzige, was uns nach Beneke sicher und unmittelbar gegeben ist, ist unser Selbstbewußtsein, unsere innere Erfahrung. Die angeborenen Begriffe wie die alten Seelenvermögen sind in gleicher Weise zu verwerfen. Aufgabe der Psychologie ist es vielmehr (wie bei Herbart), die komplizierteren Bewußtseinserscheinungen auf ihre einfachsten und ursprünglichsten Elemente (Grundprozesse) zurückzuführen. Als solche nimmt er (im Unterschied von Herbart) eine Anzahl „Urkräfte" oder „Urvermögen" der (nicht als Einheit existierenden) Seele an, welche der von außen an sie herantretenden Reize harren, sie sich aneignen, sodaß fortwährend neue Urvermögen heranwachsen (wie bei den Pflanzen). Die beweglichen Elemente der so entstandenen Seelengebilde associieren sich miteinander, während andere unbewußt in der Seele als „Spur" oder „Angelegtheit" zurückbleiben, um bei gegebener Gelegenheit reproduziert zu werden. Von der Seele des Tieres ist die des Menschen (man denke an die unentwickelte Kindesseele!) nur graduell verschieden, und nur ihr Bewußtsein klarer und umfassender. Sie ist an keiner Stelle des Körpers fixiert.

Auf dieser Psychologie, als der Lehre von der Entwickelung oder dem Geschehen des Denkens (denn auch für Beneke sind die Vorstellungen das Primäre, von denen alle anderen psychischen Vorgänge sich ableiten lassen), baut Beneke die Logik als „Kunstlehre des Denkens" auf, die uns teils größere Klarheit der Vor-

stellungen (durch ihre Analyse), teils aber auch neue Denkinhalte (durch Synthese) gewinnen läßt.

2. Die Moral oder, wie Beneke sagt, das *natürliche System der praktischen Philosophie* (1837—40, das er für sein gelungenstes Werk hielt), entspringt aus unserer Wertschätzung der Gefühle oder „Stimmungsgebilde", je nach den Steigerungen und Herabstimmungen, die sie in uns oder anderen bewirken; denn auch die Gefühle der anderen empfinden wir mit, indem wir sie in uns „nachbilden". So entwickelt sich aus der ursprünglich rein subjektiven allmählich eine objektive, allgemeingiltige, der „Forderung der Vernunft" entsprechende Wertschätzung, die sich in der gleichen Abstufung der Güter und Übel jedem einigermaßen gebildeten und unverdorbenen Menschen kundgibt. Aus den sittlichen Gefühlen entstehen nacheinander sittliche Begriffe und Urteile, erst ganz zuletzt das Sittengesetz, „eine sehr hohe Abstraktion". Die eudämonistische Lehre des englischen Utilitaristen Bentham (s. § 74), dessen Hauptwerk Beneke 1830 mit Anmerkungen herausgab, hat er bedeutend vertieft, indem er überall vom Äußeren auf das Innere zurückging. Der gemeinsame Grundbegriff des Nützlichen und des Moralischen ist der der Güter oder Werte.

3. In Sachen der Religion äußerte sich Beneke ähnlich zurückhaltend wie Herbart. Die Unsterblichkeit der Seele ist möglich, da mit dem Verlöschen des Zusammenhangs mit der Außenwelt im Tode das „innere" Seelensein nicht aufzuhören braucht. Zur Annahme eines Urwesens und Weltenlenkers, der sich begrifflich nicht beweisen läßt (vgl. Kant), treibt uns der fragmentarische Charakter der gegebenen Welt, das Bedürfnis nach einheitlichem Welterkennen und die Sehnsucht nach dem Guten. Aber sie ist Sache des Glaubens und des Herzens, nicht des wissenschaftlichen Erkennens.

Wie Herbart, hat auch Beneke auf seine Psychologie eine *Erziehungs- und Unterrichtslehre* (2 Bde. 1835/6) begründet, die viele Anhänger gefunden hat (1876 vierte Auflage).

4. Von diesen Anhängern auf pädagogischem Gebiete sind die bedeutendsten: Dreßler (Vater und Sohn) und F. Dittes (1826—1896), die übrigens auch seine Psychologie vertreten und weitergebildet haben. Von Philosophen sind namentlich Fortlage in Jena (1806—81) und der bekannte Philosophie-Historiker

Friedrich Überweg (1826—71, geb. bei Solingen, † in Königsberg) durch Beneke beeinflußt worden. In metaphysischer Beziehung näherte sich Fortlage jedoch einem „transscendenten Pantheismus", der sowohl Elemente der Fichteschen Ich-Lehre wie der Krauseschen Lehre vom Absoluten in sich aufgenommen hat, während Überweg zwar von Beneke ausging, später aber, wie F. A. Lange in seinem Nekrologe auf den verstorbenen Freund (*Altpreuß. Monatsschrift 1871*, vgl. auch seine *Gesch. d. Materialismus*, 4. Aufl., S. 798—812) nachgewiesen hat, auf einen immer mehr materialistischen Standpunkt geriet, der allerdings in seinen Schriften über Plato, über Schiller als Philosoph, und den vielgebrauchten Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie und der Logik (*System der Logik*, 1857, 5. Aufl. 1882) nicht zum Ausdruck kam.

Kapitel XXI.

Schopenhauer.

Aus der zahlreichen Literatur über Schopenhauer seien hervorgehoben: R. Seydel, Schopenhauers System 1857. R. Lehmann, Schopenhauer, Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik 1894. Nietzsche, Schopenhauer als Erzieher 1874. Kuno Fischer, G. d. n. Ph. Bd. IX (2. Aufl. 1898). Ed. Grisebach, Sch., Geschichte seines Lebens 1897. J. Volkelt, Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. 1900. (Frommanns Klassiker der Philosophie X). — Die beste und zugleich wohlfeilste Ausgabe seiner Werke ist die von E. Grisebach, 6 Bde., Leipzig (Reclam); ebenders., Sch.s handschriftlicher Nachlaß, 4 Bde. (gleichfalls bei Reclam); vgl. auch das Schop.-Register von Hertslet, Lpz. 1891.

§ 70. I. Persönlichkeit und Methode.

1. Leben und Schriften. Arthur Schopenhauer, am 22. Februar 1788 als Sohn eines wohlhabenden Kaufmanns in der freien Reichsstadt Danzig geboren, sollte nach seines Vaters Willen statt der gelehrten Schulbildung das „große Buch der Welt" kennen lernen und bereiste deshalb mit seinen Eltern vom 15. bis 17. Lebensjahre halb Europa. Das Geschäft, in das er sodann auf den Wunsch des Vaters trat, verließ er nach dessen Tode im folgenden Jahre und zog nun mit seiner Mutter Johanna, der bekannten Romanschriftstellerin, nach Weimar, wo er sich so rasch die Gymnasialbildung

erwarb, daß er schon 1809 die Universität Göttingen beziehen konnte. Hier studierte er auf des Skeptikers G. E. Schulze (s. § 55) Rat vor allem Plato und Kant, daneben die heiligen Schriften der Inder. In Berlin (1811/12) enttäuschte Fichte den schon damals selbständig urteilenden, aber auch zur Herabsetzung anderer geneigten Jüngling sehr; dagegen trieb dieser eifrig das Studium der Naturwissenschaften. Während des beginnenden Freiheitskrieges schrieb er in völliger Zurückgezogenheit zu Rudolstadt seine Dissertation: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, mit der er in Jena zum Dr. promovierte (2. Aufl. 1847, 3. von Schop. vorbereitete Aufl. ed. Frauenstädt 1864). In diese Zeit fällt auch der Anfang seines Verkehrs mit Goethe, der ihn zu der kleinen Schrift *Ueber das Sehen und die Farben* (1816) anregte. 1819 erschien sein in den Jahren 1814—18 zu Dresden ausgearbeitetes Hauptwerk: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In ihm liegt seine Weltanschauung im ganzen und großen bereits fertig vor; in der Folge gestaltet sie sich nur noch aus, nicht mehr um. 1820 habilitierte er sich in Berlin, hatte aber mit seinen Vorlesungen kein Glück (nur in seinem ersten Dozentensemester brachte er überhaupt ein Kolleg zustande), vielleicht wegen seines ostentativen Gegensatzes zu dem allmächtigen Hegel; doch hat er nach einer großen italienischen Reise (1822—25) bis 1832 jedes Semester solche noch angekündigt. 1831 verläßt er der Cholera wegen Berlin, um nicht wieder dahin zurückzukehren. Sommer 1833 siedelt er definitiv nach Frankfurt a. M. über und bringt hier den ganzen Rest seines Lebens als einsamer Sonderling zu. Aus diesen persönlichen Erfahrungen und der Nichtbeachtung seiner Werke durch die gelehrte Welt erklärt sich sein oft hervorbrechender Haß gegen die Philosophie-Professoren. Dennoch schreibt er weiter: 1836 *Ueber den Willen in der Natur*, 1837 *Ueber die Freiheit des menschlichen Willens* (von der Drontheimer Societät d. Wissensch. gekrönte Preisschrift), 1839 *Ueber die Grundlage der Moral* (von der Kopenhagener Soc. d. Wissensch. wegen ihrer heftigen Ausfälle gegen Fichte und Hegel „nicht gekrönt"); beide vereinigt erschienen 1841 unter dem Titel *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. 1844 veröffentlichte er einen Ergänzungsband zu seinem Hauptwerk, mit einer 2. Auflage des ersten Bandes, 1851 die beiden Bände: *Parerga*

und Paralipomena. Die letzteren, eine Sammlung von kleinen, gewandt und geistvoll geschriebenen, populären Aufsätzen zur Erläuterung seiner Ideen, begannen endlich das Eis der Nichtbeachtung zu durchbrechen. Während er bis dahin nur ganz vereinzelte Anhänger — Frauenstädt 1840, von Doß 1849 — gewonnen hatte, wurden jetzt neue Auflagen seiner Werke nötig, er fand allmählich in weiteren Kreisen Beachtung, und 1856 stellte zu seiner großen Genugtuung die philosophische Fakultät einer deutschen Universität (Leipzig) eine Preisaufgabe, die seine Philosophie betraf. Im Genusse seines beginnenden Ruhmes, noch voller Schaffenslust, starb er plötzlich am 21. September 1860.

Bei keinem anderen Philosophen — abgesehen vielleicht von Nietzsche — ist seine Philosophie in dem Maße eine Widerspiegelung seiner Persönlichkeit, welche letztere man daher aus Schopenhauers Schriften, besonders den ethischen, am besten kennen lernt. Und doch zeigt anderseits sein Charakter wiederum Schattenseiten, die seinen idealistischen Lehren direkt entgegenstehen: Menschenverachtung, Liebe zum Leben, ja zum Gelde, Selbstgefälligkeit, Sinnlichkeit. Er wollte ein System aus einem Gusse schaffen. Gelungen ist ihm dies, insofern seine Philosophie innerlich von ihm erlebt ist, aus seiner innersten Natur hervorquillt: während man, rein objektiv genommen, die verschiedenen philosophischen Fäden (Vedantaphilosophie, Buddhismus, Plato, Berkeley, Kant u. a.) nachweisen könnte, aus denen sie zusammengeschlungen ist.

2. Die Methode der unmittelbaren Anschauung. Philosophie ist für Schopenhauer weit mehr als Wissenschaft, nämlich „Totalanschauung", Lebenskunst, Erkenntnis des Sinnes und Wesens der Welt. Von seinem erkenntnistheoretischen Anfang wendet er sich sehr bald der Metaphysik zu. Immer wieder versichert er, daß der letzte Grund und die Quelle aller Wahrheit in der — unmittelbaren Anschauung liege. „So lange wir uns rein anschauend verhalten, ist alles klar, fest und gewiß." Unsicherheit und Irrtum beginnen erst mit der Reflexion. Logik, Mathematik, reine Naturwissenschaft, die man für die evidentesten Wissenschaften erklärt, sie alle haben ihre Evidenz nur von der „unmittelbaren Anschauung". Nur durch diese oder durch direkte oder mittelbare Beziehung auf sie

können wir absolute Wahrheit erlangen. Jene Wissenschaften erzeugen nicht größere Gewißheit des Wissens, sondern erleichtern dasselbe nur durch ihre systematische Form. Die Logik z. B. will nur „das, was uns im einzelnen unmittelbar mit der größten Sicherheit bewußt ist, erst mit unsäglicher Mühe aus bloßen Regeln ableiten". Die euklidische Geometrie ist ihm eine Krücke für gesunde Beine, einem Taschenspielerkunststück nicht unähnlich, die ganze Arithmetik eine bloße Methode zur Abkürzung des Zählens. Auch die Urteilskraft vermag nur aus anschaulichen Elementen die richtigen Begriffe, Regeln, neuen Einsichten und Richtersprüche zu gewinnen, wie auch die Tugend aus der „ursprünglichen, unvernünftigen" Tiefe des Willens erwächst (näheres s. unten). Schopenhauer zählt also, trotz seiner heftigen Bekämpfung der „Windbeutel" von romantischen Philosophen, wenn auch in anderem Sinne wie sie, zu der Philosophie der Romantik.

II. Theoretische Philosophie.

In einem gewissen Widerspruch mit dieser seiner Theorie der unmittelbaren Anschauung (wie er denn überhaupt voller unausgeglichener Widersprüche steckt), stellt unser Philosoph dennoch zunächst eine

3. Erkenntnislehre auf. Anschließend an seinen systematischen Grundsatz: Die Welt ist meine Vorstellung, sucht er die Welt mit den Mitteln der Erkenntnis zu erklären, indem er sie als dem Satze des zureichenden Grundes unterworfen darstellt. Zum Verständnis seines Hauptwerkes als unerläßlich bezeichnet er das vorherige Studium seiner Dissertation von 1813, über

a) *die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde,* welche in der „sehr veränderten und beträchtlich vermehrten" zweiten Auflage (von 1847) zu einer „Theorie des gesamten Erkenntnisvermögens" geworden ist. Der, selbst unerklärliche, Satz vom Grunde drückt „in seiner Allgemeinheit" nur aus, daß „alle unsere Vorstellungen untereinander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes Objekt für uns werden kann". Da nun alle Objekte unsere Vorstellungen sind (Objekt sein = Vorstellung sein),

wie Schopenhauer von Kant gelernt hat, so nimmt der Satz vom Grunde, den verschiedenen Klassen dieser Vorstellungen gemäß, eine verschiedene, und zwar vierfache, Gestalt an. 1. Bei den „anschaulichen, vollständigen, empirischen“ Vorstellungen des äußeren und inneren Sinnes erscheint er als Grund des Werdens oder Gesetz der Kausalität; die Formen der letzteren sind mechanische Ursachen (in der anorganischen Welt), Reize (im organischen Leben) und bewußtes Tun (der animalischen Wesen). 2. Bei den abstrakten Vorstellungen oder Begriffen und den aus ihnen hervorgehenden Urteilen als Grund des Erkennens oder als Gesetz der logischen, materialen, transscendentalen (= Kants synthetischen Urteilen a priori) und metalogischen (z. B. der Satz des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten u. ä.) Wahrheit dieser Urteile. 3. Bei dem formalen Teile der „vollständigen“ (vgl. 1) Vorstellungen oder reinen Anschauungen a priori als Grund des Seins im Raume (Geometrie) und der Zeit (Arithmetik) oder als Gesetz der Lage und der Folge. Endlich 4. für das Subjekt des Wollens (das unmittelbare Objekt des inneren Sinnes) als Grund des Handelns oder Gesetz der Motivation, d. i. der „von innen gesehenen“ Kausalität.

Diese, in der Dissertation sich vielfach (auch in der Sprache) noch an Kant anlehnenden, Gedanken werden dann weiter und selbständiger ausgeführt in dem ersten Buche des Hauptwerkes, betitelt:

b) *Die Welt als Vorstellung, unterworfen dem Satze vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft.*

Schopenhauers Anfangssatz: „Die Welt ist meine Vorstellung“ bedeutet zunächst nur den Bruch mit dem naiven Realismus, der die Dinge als uns gegenüberstehende Wirklichkeiten betrachtet. Mit ausdrücklicher Beziehung auf Berkeleys Idealismus erklärt er: Alles in der Welt ist durch das Subjekt bedingt, ist nur für das Subjekt da, kein Objekt ohne Subjekt. Auch mein eigener Leib z. B. ist nur ein Objekt wie andere Objekte, somit deren allgemeinen Formen: Raum, Zeit und Kausalität, und ihrem gemeinschaftlichen Ausdruck, dem Satze vom Grunde, unterworfen, welcher „die allgemeine Art und Weise alles Objektseins“ bezeichnet. Anderseits ist freilich auch kein Subjekt ohne Objekt denkbar.

Die bisherigen „Philosophien" gingen, abgesehen etwa von den „Windbeuteleien" der Identitätsphilosophie, entweder einseitig bloß vom Subjekt (Fichte) oder ebenso einseitig bloß vom Objekt — sei es der Materie, oder dem Substanzbegriff, oder den Zahlen, oder dem Willensakt eines außerweltlichen Wesens — aus. Am konsequentesten von den letzteren verfuhr noch der Materialismus, aber auch er ist eine „enorme petitio principii", indem er sich, wie Münchhausen, an seinem eigenen Zopfe aus dem Sumpfe ziehen will. Das Organon aller Wissenschaften, ihre oberste Voraussetzung ist, was Fichte gänzlich vergaß, der Satz vom Grunde, in seiner vierfachen Gestalt: des Seins in der Mathematik, des Erkennens in der Logik, der Motivation in der Geschichte, der Kausalität in der Naturwissenschaft. Daneben besitzt jede Wissenschaft als Problem ihr besonderes Objekt: die Mathematik Raum und Zeit, die Logik die Verbindungen der Begriffe, die Geschichte die geschehenen Taten der Menschen im großen und in Masse, die Naturwissenschaft die Materie. Man muß also weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgehen, sondern von der „Vorstellung", als deren „erste wesentlichste Grundform" dann allerdings sogleich das „Zerfallen" in Objekt und Subjekt bezeichnet wird.

Das „innerste Wesen" der Welt freilich wird uns durch die „Vorstellung" nicht erklärt; es wird nur die „gänzliche und durchgängige Relativität" der letzteren an den Tag gebracht. Die Welt wäre nichtssagend und leer, ja ein Trugbild, wie der indische „Schleier der Maja" (= Schein), wenn sie bloße Vorstellung und weiter nichts wäre, wenn nicht ein Ding an sich hinter ihr sich verbärge. Dies innerste Wesen, dies Ding an sich aber brauchen wir nicht weit zu suchen; es liegt in einer „jedem lebenden Wesen unmittelbar gewissen Tatsache": dem Willen. Das zweite Buch des Hauptwerkes behandelt deshalb

4. *Die Objektivation des Willens*, damit zugleich Schopenhauers Naturphilosophie. Der Denker ist nicht bloß erkennendes Subjekt, er ist auch wollendes Individuum. Das Wort Wille allein „gibt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Tuns, seiner Bewegungen". Die Objektivation meines Willens aber ist — mein Leib (z. B. Zähne,

Schlund und Darm der objektivierte Hunger, die Genitalien der objektivierte Geschlechtstrieb u. s. w.). Wollen und Tun sind nur in der Reflexion verschieden, in Wirklichkeit eins. Schmerz und Wohlbehagen (Wollust) sind nicht etwa Vorstellungen, sondern unmittelbare Affektionen des Willens in seiner Erscheinung, dem Leibe. Existieren nun außerhalb meines eigenen Leibes eben solche Willensobjektivationen in den uns bisher nur als Vorstellungen bekannten Objekten? Das im Ernste leugnen zu wollen, wäre die Sache eines „theoretischen Egoismus", der höchstens als „skeptisches Sophisma" geduldet werden könnte, sonst aber ins Tollhaus gehört! Wir können vielmehr gar nicht anders als die uns umgebende Körperwelt nach der Analogie unseres eigenen Körpers beurteilen, also der gesamten Natur denselben Willen zuschreiben, wie uns; Mikrokosmos und Makrokosmos fallen zusammen. Denn daß der Wille bei dem Menschen und dem Tiere in der Regel von Vorstellungen begleitet ist, berührt sein „Wesen" nicht. In Schopenhauerschem Sinne heißt „Wille" auch schon die Kraft, die den Stein zur Erde treibt oder den Magnet zum Nordpol wendet. Auch die Motive bestimmen nur Zeit, Ort und nähere Umstände meines Willens, seinen „empirischen Charakter" (Kant!), seine Erscheinung. Der Wille an sich ist „grundlos", weil dem Satze vom Grunde nicht unterworfen, ohne bestimmte Zwecke, unser „intelligibeler" Charakter, das eigentliche „Ding an sich", ein endloses Streben. Alle Kräfte der Natur umfassend, bezeichnet er das, „was das Sein an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung ist". Er offenbart sich ebenso ganz und ebenso sehr in einer Eiche wie in millionen. Daher denn auch die innere und äußere Zweckmäßigkeit der Naturprodukte.

Die niedrigste Stufe der Objektivation des Willens stellen die allgemeinsten Kräfte in der Natur, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, Flüssigkeit, Elektrizität, chemische Eigenschaften u. a. dar. Ihre Äußerungen in der Erscheinung zwar finden nach dem Gesetze von Ursache und Wirkung statt; sie selbst aber sind außerzeitliche und außerräumliche, ursprüngliche und unerklärte Kräfte (qualitates occultae) oder Ideen (im platonischen Sinne); das Naturgesetz ist „die Beziehung der Idee auf die Form ihrer Erscheinung". Auf der untersten Stufe, in der unorganischen Natur, stellt sich der

Wille noch ganz als „blinder Drang“, als ein „finsteres, dumpfes Treiben“ dar, das nur auf mechanische Ursachen reagiert und noch keine Spur von individuellem Charakter zeigt. In der Pflanzenwelt und dem vegetativen Teile der tierischen Erscheinungen objektiviert er sich schon deutlicher und individueller, wenn auch noch völlig erkenntnislos (auf Reize reagierend). Endlich wird, indem das Individuum sich selbständig Nahrung wählt, die Erkenntnis notwendig, und nun bricht mit einem Schlage die „Welt als Vorstellung“ mit allen ihren Formen (Objekt und Subjekt, Zeit, Raum und Kausalität) herein. Der Wille hat sich jetzt ein Licht angezündet, darüber aber seine bisherige instinktive Unfehlbarkeit verloren, namentlich wenn zu dem Verstande (bei Schopenhauer stets = Vermögen der anschauenden Erkenntnis) die Vernunft hinzukommt, welche über die Gegenwart hinaus auf die Zukunft sieht. So ist die Welt, in der wir leben und sind, „durch und durch Wille“ und zugleich „durch und durch Vorstellung“.

Die kleine Schrift *Ueber den Willen in der Natur* (1836, 2. Aufl. 1854) ist eine „Erörterung der Bestätigungen“, welche diese Naturphilosophie Schopenhauers „seit ihrem Auftreten durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat“. Sie braucht deshalb uns, die wir nur die prinzipiellen Grundzüge seines Philosophierens darlegen, nicht näher zu beschäftigen.

Auch mit seiner Lehre vom Willen stellt sich Schopenhauer somit in Gegensatz zur Kantischen Philosophie, auf die er sich doch so oft beruft. Denn Wille ist ihm nicht — wie Kant der sittliche Wille — Aufgabe, Norm, ideales Gesetz, sondern Trieb, ursprüngliche Kraft überhaupt.

§ 71. III. Die Ästhetik und Ethik Schopenhauers. — Seine Nachwirkung.

1. Ästhetik.

„Das Objekt der Kunst oder die platonische Idee,“ d. h. „die Vorstellung, unabhängig vom Satz des Grundes“: das ist das Thema des nach Form und Inhalt besonders anziehenden dritten Buches der *Welt als Wille und Vorstellung.*

Schon in Schopenhauers Naturphilosophie hatten wir die platonischen Ideen in den ursprünglichen und unwandelbaren Naturkräften kennen gelernt, die durch

das principium individuationis in die Vielheit der Erscheinungen eingehen. Die Ideen bleiben, während die Erscheinungen nie sind, sondern immer nur werden. Während die Erkenntnis, dem Willen entsprossen, „in der Regel" dessen Dienste unterworfen bleibt, reißt sich das Subjekt in der Erkenntnis der Idee von diesem Dienste los, wird es „willenlos". Das anschauende Individuum fragt nicht mehr nach dem Wo? Wann? Warum? Wozu? der Dinge, sondern „verliert sich" nur in die Betrachtung ihres „Was"? Es hat seine eigene individuelle Existenz vergessen, ist „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses" Subjekt der Erkenntnis geworden und betrachtet die Dinge nicht in ihren vergänglichen Gestalten, sondern in ihrem wahren, keinem Wechsel unterworfenen Sein, mit anderen Worten: als Ideen; diese erzeugen erst, wie schon bei Plato, das „eigentliche" Sein (ὄντως ὄν). Jetzt erst „tritt die Welt als Vorstellung gänzlich und rein hervor", denn die Idee allein ist die adäquate „Objektivität" des Willens. Indem ich rein erkennendes Subjekt bin, habe ich die gesamte Natur in mich hineingezogen, fühle ich mich als Bedingung und Träger alles objektiven Daseins.

Dieses Anschauen der Dinge in ihrer wahren, ewigen Gestalt (sub specie aeternitatis) und die Mitteilung desselben ist aber nicht Sache der Wissenschaft,[1]) die das einzelne nur in seinen Relationen zueinander, abhängig vom Satze des Grundes, erkennt, sondern Werk des Genies, d. h. der Kunst. „Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntnis der Ideen, ihr einziges Ziel Mitteilung dieser Erkenntnis". Sie hält das Rad der Zeit an, die Relationen der Wissenschaft und der Erfahrung verschwinden ihr, das einzelne wird ihr zum Repräsentanten des Ganzen. Genialität heißt Vergessen der eigenen Person (des Willens), durch die Phantasie erweiterte Fähigkeit, sich in die reine Anschauung zu verlieren, vollkommenste, uninteressierteste Objektivität, deren der gewöhnliche Mensch, „diese Fabrikware der Natur", nicht fähig ist. Im genialen Menschen hat, wie schon in seinem Äußeren, insbesondere seinem lebhaftfesten Blicke sichtbar wird, das Erkennen ein ent-

[1]) Obwohl die Beispiele in dem einleitenden § 35 gerade ihr entnommen werden. Während z. B. die Eisblumen an den Fenstern „unwesentlich und nur für uns da" sind, offenbaren die Gesetze der Krystallisation deren Wesen, stellen „die Idee" dar.

schiedenes Übergewicht über das Wollen. Aber er besitzt eine Abneigung gegen das rein Abstrakte, z. B. die Mathematik. (Lionardo scheint Schopenhauer nicht zu kennen, dagegen tritt er für Goethes Farbenlehre gegen die „Neutonischen Flausen“, die „ungestört im Besitz der Lehrstühle in Deutschland bleiben“, ein). Eher zeigt er eine Verwandtschaft mit dem „holden Wahnsinn“. Der Wille (bei Schopenhauer, wie wir wissen, = Trieb) entspringt aus dem Bedürfnis, dem Mangel, dem Leiden und kommt daher nimmer zur Ruhe. Das Ästhetische entreißt die Erkenntnis dem Sklavendienste dieses Willens, das Rad des Ixion steht still; der reinen Kontemplation ist es einerlei, ob sie aus dem Kerker oder dem Palast den Sonnenuntergang erblickt. Sie versenkt sich ganz in die Seligkeit des willenlosen Anschauens, sei es des reinen Schönen oder in die erst nach einem Kampfe mit dem „Willen“ gewonnene des Erhabenen.

Die nunmehr (a. a. O. § 39) beginnende und bis zum Schlusse (§ 52) fortgesetzte, über zweidrittel des Ganzen einnehmende angewandte Ästhetik Schopenhauers ist ausgezeichnet durch ihren Reichtum an geistvollen Bemerkungen, wie durch die ausgebreiteten Kenntnisse und das feine Kunstgefühl ihres Verfassers, und bietet auch für den, der den leitenden Gedanken des Philosophen nicht zuzustimmen vermag, eine außerordentlich reizvolle Lektüre.

Im Folgenden heben wir nur einzelnes für Schopenhauer besonders Charakteristische hervor. In der Architektur offenbaren sich vorzugsweise die miteinander ringenden Kräfte der anorganischen Natur, des Steins (Starrheit, Schwere und Licht). In den bildenden Künsten die der allmählich aufsteigenden organischen Kräfte in der Landschafts- und Pflanzen- (Stillleben-), Tier-, Porträt- und Historienmalerei. Menschliche Schönheit bezeichnet „die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit“, drückt also die Idee des Menschen aus; ihr Anblick versetzt uns am schnellsten und leichtesten in jene Seligkeit des willenlosen Schauens, die uns über uns selbst und alles, was uns quält, hinaushebt. Die Poesie übertrifft die bildenden Künste insofern, als sie den Menschen „in der zusammenhängenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen“ darstellt. (Tut das die Skulptur oder Malerei nicht gerade so gut, wie etwa die Lyrik?) Als ihre höchste Gattung sieht Schopenhauer die Tragödie

an, die den „Widerstreit des Willens“ mit sich selbst, somit vor allem die „schreckliche Seite des Lebens“, den „namenlosen Schmerz, den Jammer der Menschheit, den Triumph der Bosheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls und den rettungslosen Fall der Gerechten und Unschuldigen“ uns vorführt. Seine Ethik des Pessimismus (s. u.) tritt hier bereits hervor. Die wunderbarste, mächtigste und umfassendste aller Künste aber ist ihm die Musik. Sie ist nicht, wie die anderen, ein Abbild der Ideen, sondern unmittelbar des Willens, also des „Wesens“ der Welt. Sie drückt nicht eine bestimmte einzelne Freude, Betrübnis u. s. w., sondern die Freude, die Betrübnis, den Jubel, die Gemütsruhe selbst aus, besonders durch die Melodie, die sich in ihrer höchsten Gestalt der Worte gänzlich entledigt. Das unaussprechlich Innige der Musik beruht darauf, daß sie alle Regungen unseres innersten Wesens wiedergibt, aber fern von der Wirklichkeit und ihrer Qual.

So zeigt sich die Kunst dem Menschen als Erlöserin von der Unruhe und Qual des Lebens, aber immer nur vorübergehend, auf kurze Augenblicke. Die volle Erlösung, den endgiltigen Trost bringt erst

2. Die Ethik des Pessimismus.

Das 4. Buch des Hauptwerks handelt von der *Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben bei erreichter Selbsterkenntnis.* Die beiden Preisschriften (s. o.) über *die Freiheit des Willens* und die *Grundlage der Moral* sind, nach Schopenhauers eigener Vorrede von 1840, nur als „spezielle Ausführungen“ und „Ergänzungen“ zu diesem 4. Buche anzusehen. Da in ihnen von dem populären, „allen gemeinsamen“ Standpunkt ausgegangen wird, so empfehlen sie sich zwar zur ersten Einführung in die Schopenhauersche Ethik, mußten aber hier, wo der Zusammenhang des ganzen Systems dargelegt werden soll, zu Gunsten des Hauptwerks zurücktreten, wenn die Darstellung nicht zu umfangreich werden sollte.

Die Philosophie kann nach Schopenhauer nur „das Vorhandene“ „deuten und erklären“, das im Gefühl jedem Verständliche zur deutlichen, abstrakten Kenntnis der Vernunft bringen; sie soll nur das klare Weltauge sein, das die Dinge spiegelt. Demgemäß will auch die Ethik, der „ernsteste“ und wichtigste Teil seiner Philosophie, nicht vorschreiben oder leiten, sondern rein be-

trachtend („theoretisch") sich verhalten. Nur zu Kindern oder zu Völkern in ihrer Kindheit redet man vom „unbedingten Sollen", nicht zu „denen, welche die ganze Bildung einer mündig gewordenen Zeit sich angeeignet haben". Ebensowenig aber darf die Ethik „historisch philosophieren" wollen, „als wäre Kant nie dagewesen". Sondern, wie die Philosophie überhaupt, hat sie nur das „Was", das „immer sich gleiche Wesen" der Welt zum Gegenstande.

Was der Wille will, ist immer das Leben. Wille ist daher = Wille zum Leben. Das Leben selbst, die Gattung, die Idee ist unsterblich; bloß das Individuum stirbt. Zeugung und Tod, Ernährung und Exkretion sehen wir fortwährend und überall in der Natur, die als Ganzes bleibt. Die Form alles Lebens ist allein die Gegenwart, Gegenwart ohne Ende; gleichviel wie die Individuen, die Erscheinungen der Idee, in der Zeit, flüchtigen Träumen gleich, entstehen und vergehen. Der Wille an sich ist völlig frei, weil nicht dem Satze des Grundes unterworfen, wie es alle Erscheinung ist. Das Verdienst Kants um die Unterscheidung des intelligibelen und empirischen Charakters, die Schopenhauer natürlich in seiner metaphysischen Weise auffaßt, wird auch hier wieder gepriesen: „Operari sequitur esse". „Velle non discitur". Unser Handeln ändert sich bei geänderter Erkenntnis, der Wille (Charakter) nicht; nur das erstere also kann ich auch bereuen. Die freiere Wahlentscheidung, die der Mensch vor dem Tiere voraus hat, ist nur die Möglichkeit eines Konflikts zwischen mehreren Motiven (abstrakten Vorstellungen), von denen er schließlich dem stärksten mit Notwendigkeit folgt. (Näheres über Freiheit und Notwendigkeit des Wollens s. in der ersten Preisschrift.)

Hemmung des Willens ist Leiden, Erreichung des Ziels wäre Befriedigung, Glück. Da aber unser Wille, ja sogar der der Natur, beständig gehemmt wird, so ist alles Leben Leiden; und zwar um so stärkeres, je intelligenter das leidende Geschöpf ist. Am meisten leidet also das Genie. Das Leben unseres Leibes ist nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod, oder — es wird zur furchtbarsten Leere und Langeweile, und unser Wesen und Dasein uns zur unerträglichen Last. Not ist die beständige Geißel des Volkes, Langeweile die der vornehmen Welt. Die größere

Genußfähigkeit des intellektuellen und ästhetischen Menschen wird durch seine größere Leidensempfänglichkeit wieder ausgeglichen. Dabei ist alle Befriedigung (Glück) eigentlich nur negativ; denn mit der Befriedigung des Wunsches hört der letztere, folglich auch der Genuß auf. Im ganzen genommen, ist das menschliche Leben eigentlich immer ein Trauerspiel (vgl. oben), nur im einzelnen eine Komödie. Der Optimismus ist nicht bloß eine absurde, sondern auch eine wahrhaft „ruchlose" Denkungsart, ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit!

Die Bejahung des Willens ist „das von keiner Erkenntnis gestörte beständige Wollen selbst", wie es das Leben des Menschen im allgemeinen ausfüllt, also die Befriedigung seiner Bedürfnisse, vor allem der Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungstrieb. (Auch hier ergibt sich wiederum die Identität des Schopenhauerschen „Willens" mit dem Trieb, obwohl der letztere Ausdruck verhältnismäßig selten gebraucht wird.) Die meisten bringt die Not des Lebens dazu, ihr ganzes Denken auf die Mittel zu dieser Befriedigung zu richten. Oft steigert sich die Willensbejahung zur gewaltigen Leidenschaft (zumal in der stärksten Lebensbejahung, dem „höchsten" Ziel des natürlichen Menschen, dem Geschlechtstrieb), die dann das Dasein der übrigen verneint und aufzuheben sucht, wo es ihr im Wege steht. Jedes Ding in der Natur ist nämlich egoistisch, am stärksten natürlich wiederum der Mensch. An dieser Stelle flicht Schopenhauer, an Hobbes' „bellum omnium contra omnes" anknüpfend, seine Rechts- und Staatslehre ein. Indem der Mensch durch Gewalt, List oder Lüge Einbruch in die Grenzen fremder Willensbejahung verübt, tut er Unrecht, das er selbst im sogenannten Gewissensbisse dunkel als solches fühlt. Der Begriff des Rechts ist ebenfalls nur negativ, nämlich = Negation des Unrechts. Gegenüber fremder Gewalt habe ich ein „Zwangsrecht" zur List oder Lüge. Sozial interessant ist die Bemerkung, daß sich „moralisch begründetes" Recht auf das Eigentum — allein auf dessen Bearbeitung gründet. Die reine Rechtslehre, das sogenannte Naturrecht, ist ein Kapitel der Moral und „bezieht sich direkt bloß auf das Tun". Dagegen ist der Staatsvertrag oder das Gesetz geschaffen, um den Schmerz des Unrechtleidens zu vermindern; es kümmert sich nicht um den Willen oder die Gesinnung,

sondern nur um die (versuchte oder ausgeführte) Tat. Damit wird das moralische zum juridischen Recht. Der Staat ist keine Anstalt, die zur Beförderung der Moralität gegen den Egoismus geschaffen wäre, sondern nur gegen die nachteiligen Folgen gerichtet, die aus der Vielheit egoistischer Individuen hervorgehen und ihr Wohlsein stören; er legt gleichsam den Raubtieren den Maulkorb an. Zweck der Strafe ist nicht Rache oder Vergeltung, sondern künftige bessere Erfüllung der Gesetze durch das Mittel der Abschreckung: non, quia peccatum est, sed ne peccetur.

Doch über der zeitlichen Gerechtigkeit des Staates schwebt die ewige Gerechtigkeit, die im Wesen der Welt liegt und die Strafe unmittelbar mit dem Vergehen verbindet. Jedem Wesen geschieht nach seinem Recht, weil nach seinem Willen. Die (im ganzen) nichtswürdige Menschheit verdient ihr (im ganzen) trauriges Schicksal: Mangel, Elend, Jammer, Qual und Tod. Freilich der gewöhnliche Mensch, getrübt durch den „Schleier der Maja", d. h. befangen im principium individuationis, dem Egoismus, erkennt Wesen und Zusammenhang der Welt nicht. Erst, wer dies principium individuationis durchschaut hat, wird inne, daß alles zeitliche Glück und alle Klugheit — auf untergrabenem Boden wandelt. Das vom Zufall geschenkte oder ihm durch Klugheit abgewonnene scheinbar glückliche Leben „in der Zeit", mitten unter den Leiden unzähliger anderer — ist nur die Täuschung des Bettlers, der sich im Traume König dünkt. In Wahrheit fließt alles Leid und alle Qual auf der weiten Welt aus dem nämlichen Willen, der auch sein Wesen ausmacht, auch in ihm zur Erscheinung kommt: wie es die Urweisheit der indischen Upanishaden erfaßt und in ihrer Seelenwanderungslehre nur mythisch-exoterisch ausgedrückt hat.

Was heißt denn überhaupt gut und böse? Gut bezeichnet: die Angemessenheit eines Objekts zu irgend einer bestimmten Bestrebung des Willens, ist also ein seinem Wesen nach relativer Begriff. Für das rastlose Begehren unseres Willens gibt es kein höchstes, sondern stets nur ein einstweiliges Gut. Das Böse aber stammt 1. aus der überheftigen Bejahung des eigenen Leibes, 2. aus dem gänzlichen Befangensein in der Erscheinung (dem principium individuationis). Übrigens leiden die Bösen selbst unter ihrem allzuheftigen Wollen und der,

aus der geheimen Ahnung einer anderen Ordnung der Dinge hervorgehenden, Gewissensangst. Echte Tugend entsteht nicht durch Moralisieren, sondern durch Motivieren, aus der Erkenntnis, daß im fremden Individuum dasselbe Wesen wohnt wie in mir (Schopenhauer gebraucht hierfür oft das altindische Tat twam asi = „Dieses bist du!“). Dogmen und Predigten können nur auf das äußere Tun wirken, nicht auf die Gesinnung. Zwischen Bosheit und Güte liegt die Gerechtigkeit, welche die Grenzen des fremden Willens respektiert, weil sie in ihm den eigenen Willen wiedererkennt. In dem positiv guten Menschen dagegen, der nicht mit dem schwachen Gutmütigen identisch ist, bemeistert die Erkenntnis den blinden Willensdrang. Er versagt sich Genüsse, übernimmt Entbehrungen, um fremde Leiden zu mildern; er wird auch kein Tier quälen. Jede uneigennützige Tat hat Erweiterung des Herzens, ein gutes Gewissen im Gefolge. So entsteht dann die reine, uneigennützige, nicht das Ihre suchende Liebe (ἀγάπη, caritas, nicht die selbstsüchtige = ἔρως, amor) die uns erlöst, indem sie uns zum gänzlichen Aufgeben des „Willens zum Leben“ (also aller Triebe) führt. Alle Liebe ist Erkenntnis fremden Leides, ist Mitleid. Das Mitleid ist, wie die zweite Preisschrift des Näheren ausführt, „ganz allein die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe“, es ist „in Wahrheit das große Mysterium, das Urphänomen und der Grenzstein“ der Ethik.

Aus dieser Quelle geht endlich auch Schopenhauers ethisches Endziel: die Verneinung des Willens zum Leben, hervor. Wer im Egoismus, dem principium individuationis, befangen, stets nur die einzelnen Dinge in Raum und Zeit und ihr Verhältnis zu der eigenen Person erkennt, wird sie zu immer erneuerten Motiven seines Wollens machen; die Erkenntnis des Ganzen, des Wesens der Dinge dagegen wird zum Quietiv alles und jedes Wollens, führt zur freiwilligen Resignation, zur wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenlosigkeit. Die Tugend wird nun zur Askese, wie sie das Urchristentum,[1]) die deutsche Mystik, die Bettelmönche und auch die Buddhisten preisen,

[1]) Schopenhauer hebt häufig seine Uebereinstimmung mit dem „eigentlichen“ Christentum, das freilich mit seiner heutigen

zur freiwilligen Keuschheit, Armut, Nächstenliebe, Selbstverleugnung, Sanftmut, Geduld, Vergeltung des Hasses mit Liebe und Wohltun, kurz zur Heiligkeit. Trotz aller Enthaltsamkeit und aller Entbehrungen wird der „Heilige" voll innerer Freudigkeit, unerschütterlichen Friedens und wahrer „Himmelsruhe" sein, und zwar nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen (s. o.), sondern auf immer, „bis auf jenen letzten glimmenden Funken (sc. der Lebensbejahung), der den Leib erhält und mit ihm erlöschen wird". Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen, „ruhig und lächelnd blickt er zurück auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüt zu bewegen und zu peinigen vermochten". Freilich strebt, das muß Schopenhauer unmittelbar darauf zugestehen, der Wille zum Leben immer wieder voll in Wirklichkeit zu treten, „so lange der Leib lebt"; „dauernde Ruhe kann auf Erden keiner haben", immer aufs neue wird er Anfechtungen und Seelenkämpfe zu überwinden haben. Selbstkasteiung ist deshalb zur „anhaltenden Mortifikation" des Willens notwendig, wie denn überhaupt große Leiden zu seiner Läuterung dienen.

Mit dieser freien Verneinung des Willens ist nun auch die ganze Welt der Erscheinungen mit aller ihrer Mannigfaltigkeit und allen ihren Formen (Zeit und Raum und auch der „letzten Grundform": Subjekt und Objekt) aufgehoben, es bleibt nur — das Nichts. Aber ein Nichts nur für die, „welche noch des Willens voll sind"; für die dagegen, in welchen der Wille sich durch seine volle Selbsterkenntnis gewendet und verneint hat, ist umgekehrt „diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen- und Milchstraßen — Nichts".

In solch mystischem Idealismus endet Schopenhauers Philosophie, als deren innerste Triebkraft sich somit ein irrationales Moment erweist. Eine Kritik derselben würde zu weit führen. Auch von seiner Kritik anderer Philosophen, unter denen besonders die der Kantischen Philosophie (in dem „Anhang" zu seinem Hauptwerk und in § 3—10 der

Ausartung in „platten Optimismus" wenig gemein habe, hervor und gebraucht gern und oft christliche Bilder zur Illustration seiner Lehre, so: Hölle, Teufel, Wiedergeburt, Erbsünde, natürlicher Mensch (Adam), Gnade, Erlösung.

zweiten Preisschrift) einen großen Raum einnimmt, müssen wir absehen, desgleichen von der Diskussion der Frage, wie weit er Ideen derselben in sein eigenes System aufgenommen hat. Daß er, trotz aller inneren Widersprüche und methodischer Schwächen, ein originales und geistreiches Werk geschaffen, wird man jedenfalls anerkennen müssen; desgleichen, daß er eine bedeutende Wirkung ausgeübt hat. Werfen wir auf diese noch einen Blick.

3. Nachwirkung der Schopenhauerschen Philosophie.

Goethe hatte schon 1813 in dem jungen Schopenhauer einen „merkwürdigen" und „geistreichen" Mann erkannt, aber zugleich den Zweifel ausgesprochen, ob „die Herren vom Metier ihn in ihrer Gilde passieren lassen" würden. Wir haben bereits in dem Ueberblick über das Leben des Philosophen (oben S. 386) gesehen, daß Goethes Zweifel einer richtigen Voraussicht entsprang. Bis zu seinem 67. Lebensjahre (1854) hatte Schopenhauer nur ganz vereinzelte, freilich um so wärmere, Anhänger gefunden. Zu den frühesten gehören, außer dem bereits genannten von Doß, der Magdeburger Oberlandesgerichtsrat Dorguth (seit 1843), der Journalist E. O. Lindner († 1867 als Redakteur der Vossischen Zeitung), der Leipziger Sprachlehrer David Asher († 1890), der junge Jurist K. Bähr in Dresden (Preisarbeit von 1857), und namentlich der Berliner Privatgelehrte Julius Frauenstädt (1813—1879), der durch seine *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie* (1854) in ähnlicher Weise zu deren Verbreitung beigetragen hat, wie seiner Zeit Reinhold zu der der Kantischen, übrigens in einzelnen Punkten von ihm abweicht, besonders in den *Neuen Briefen über die Schopenhauersche Philosophie* (1876). Nachdem dann aber das Eis gebrochen war, haben Schopenhauers Lehren längere Zeit einen ziemlich bedeutenden Einfluß auf die deutsche Kultur und Literatur ausgeübt und die pessimistische Weltanschauung in zahlreichen Gemütern befördern helfen. Doch ist dieser Einfluß nur zeitweilig ein besonders starker gewesen und hat seit etwa anderthalb Jahrzehnten bereits merklich abgenommen. Er wurde gefördert durch die großen schriftstellerischen Vorzüge Schopenhauers: durchsichtige Klarheit der Darstellung, möglichste Vermeidung schwieriger Systematik und Terminologie, gewandte Ver-

wendung seiner Belesenheit in der gesamten Weltliteratur, und nicht zum wenigsten durch das Persönliche seines Stils und die Invektiven gegen die philosophischen „Größen". Aus den gleichen Gründen war der Eindruck auf die philosophisch interessierte Laienwelt weit stärker als auf die Philosophen von Fach. Soweit die letzteren „Schopenhauerianer" wurden, sind sie es entweder nicht geblieben, oder sie haben die Schopenhauersche Lehre mit anderen Elementen versetzt. Von diesen Jüngeren nennen wir: den Gymnasiallehrer J. Bahnsen (1830—1881), der sie in eigenartiger Weise zu einer individualistischen „Realdialektik" umbildete (*Beiträge zur Charakterologie* 1867, *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt* 1880), den Mediziner Alfons Bilharz in Sigmaringen, den bekannten Afrikareisenden Karl Peters (*Willenswelt und Weltwille* 1883), der sie mit Hartmannschen Elementen verbindet. Auch Richard Wagner (1813—1883), anfangs Feuerbachianer (*Kunstwerk der Zukunft* 1850, *Oper und Drama* 1851), hat sich später zu Schopenhauer bekannt, dem er schon 1854 seinen *Ring der Nibelungen* zusandte und dessen Lehre er dann zur „Grundlage aller ferneren geistigen und sittlichen Kultur" gemacht wissen wollte. Der bedeutendste unter den jetzt lebenden Anhängern Schopenhauers ist wohl der einzige Universitätsprofessor unter ihnen, Paul Deußen (geb. 1845, in Kiel), zugleich derjenige, der sich am meisten von Extremen freigehalten hat. Seine *Elemente der Metaphysik* (1877, 2. Aufl. 1890) versuchen eine Synthese von Schopenhauer, Vedanta-Philosophie (zu deren besten Kennern Deußen zählt, vgl. I S. 11), Kantianismus und Christentum. Noch über Schopenhauer hinaus ging dagegen Ph. Mainländers *Philosophie der Erlösung* (1876, 2. Aufl. 1894). Danach ist die Welt der Ausdruck eines — sterbenden Gottes, ihr ganzes Ziel das Streben zum Nichtsein, welches wir unterstützen müssen durch geschlechtliche Enthaltsamkeit oder freiwilligen Tod; letzteren hat Mainländer denn auch konsequenterweise gewählt. Von Schopenhauer stark berührt sind endlich auch Eduard von Hartmann und Friedrich Nietzsche, die jedoch ihrer größeren Originalität wegen im Laufe der nun folgenden letzten Abteilung unseres Buches besonders behandelt werden sollen.

Sechste Periode:

Die Philosophie der Gegenwart

(1840—1900).

Von einer eingehenden geschichtlichen Gesamtbehandlung der Philosophie seit 1840 haben sich fast alle Philosophie-Historiker bisher ferngehalten. Der betreffende (3.) Band von *Windelband (G. d. n. Philos.)* steht noch aus, *Falckenberg* behandelt diese Periode weit kürzer als die früheren, *Höffding* endet mit 1880, *J. E. Erdmann* mit 1860, *Zeller* und *Baumann* bringen fast nichts; nur *Ueberweg-Heinze* gibt in gewohnter Weise reiches Material. Die einzige Spezialschrift, die wir kennen, *O. Siebert, Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel,* (Göttingen 1898) ist nichts als eine fleißige Sammlung von Nachrichten über Leben und Lehren einiger hundert Philosophieprofessoren, Theologen und anderer Deutschen, die sich philosophisch betätigt haben. In der Tat liegt hier dem Historiker der Philosophie eine äußerst schwierige Aufgabe ob. Nicht nur, daß wir in der neuesten philosophischen Bewegung noch mitten innestehen und das Urteil daher notwendigerweise subjektiv ausfallen muß: noch mehr ist es die immer stärkere Komplikation der philosophischen Bestrebungen mit den allgemeinen (literarischen, sozialen, religiösen) Tendenzen der Zeit, sowie mit den Einzelwissenschaften, die auch die beste Darstellung notgedrungen als unvollkommen erscheinen läßt. Gleichwohl hat unser Abriß diesen für die Gegenwart interessantesten Abschnitt der Philosophiegeschichte nicht ausschließen oder auf ein Minimum beschränken zu dürfen geglaubt. Wir haben wenigstens eine Charakteristik sämtlicher stärker hervortretenden Richtungen zu geben versucht und hoffen keine bedeutende und erfolgreiche Erscheinung übergangen zu haben. Besonders schwierig war die Frage der Gruppierung; über sie kann man natürlich sehr verschiedener Meinung sein. Wir haben uns, nach wiederholten Erwägungen, für eine in erster Linie dem historischen Entwickelungsgange folgende Darstellung als den einfachsten und einleuchtendsten Weg entschieden. Wir schildern demgemäß in sechs Kapiteln: 1. den (älteren)

Positivismus in Deutschland (Junghegelianer, Feuerbach), Frankreich (Comte) und England (Mill), als die bedeutsamste Richtung der 40er Jahre; 2. den naturwissenschaftlichen Materialismus der 50er Jahre und seinen spiritualistisch-theologischen Gegenpart; 3. die Entwickelungsphilosophie; 4. idealistische Systembildungen auf naturwissenschaftlicher Grundlage (Fechner, Lotze, Hartmann, Wundt); 5. den um die Mitte der 60er Jahre wiedererwachenden Kritizismus (Neukantianismus) und verwandte Richtungen der Gegenwart; 6. die erst in den beiden letzten Jahrzehnten zu tieferer Wirkung gelangte Philosophie des Sozialismus und des ihm entgegengesetzten extremen Individualismus (Stirner, Nietzsche), um mit einem zusammenfassenden Ausblick auf den gegenwärtigen Stand der Philosophie in den Kulturländern Europas zu schließen.

Kapitel XXII.

Der Positivismus.

§ 72. A. In Deutschland: Die Junghegelianer, Feuerbach.

1. Die Spaltung der Hegelschen Schule.

Die nächste Entwickelung der deutschen Philosophie knüpft sich an das Schicksal der bis zum Tode ihres Urhebers (1831) herrschend gebliebenen Hegelschen Schule. In ihr waren die verschiedensten Elemente vereint; mit der Philosophie ihres Meisters konnte man, wie nicht ohne Grund gesagt wurde, „alles" beweisen. Namentlich dunkel hatte sich derselbe, um die von ihm erstrebte Versöhnung von Philosophie und Religion (d. h. Kirche) nicht zu gefährden, über die Annahme eines persönlichen Gottes, die Gottheit Christi und die individuelle Unsterblichkeit geäußert. Das *Leben Jesu* von *David Friedrich Strauß* (einem Tübinger Hegelianer) 1835/36 brachte die bisher mehr latenten Gegensätze innerhalb der Schule zum offenen Ausbruch. Das Buch, welches die evangelische Geschichte zu ihrem größten Teile in Mythen auflöste, den historischen Christus als die reell gewordene Idee der Menschheit, Gott pantheistisch als das Unendliche, die

Unsterblichkeit als bloße Erhebung zur Idee auffaßte, platzte wie eine Bombe in die von religiösen Problemen erfüllte Zeit. Es spaltete die Hegelsche Schule, nach dem zuerst von Strauß gebrauchten, später oft wiederholten Vergleiche, in eine Rechte und eine Linke. Jene (auch Althegelianer genannt) neigte religiös der Kirchenlehre, politisch dem Konservativismus zu; die Namen ihrer Vertreter haben heute keine Bedeutung mehr für uns. Andere, die eine mehr vermittelnde Stellung einnahmen (auch wohl als „Centrum" bezeichnet), haben sich allmählich von den Hegelschen Konstruktionen abgewandt und sich entweder als Historiker der Philosophie, wie J. E. Erdmann (geb. 1805, Professor in Halle 1836—92), Eduard Zeller (geb. 1814), Schwegler (1819—57) und Kuno Fischer (geb. 1824, in Heidelberg), oder auf anderen Spezialgebieten einen Namen erworben: so die Ästhetiker Schasler und F. Th. Vischer (*Aesthetik*, 3 Bde. 1846—57), der liberale Rechtsphilosoph Gans (1798 bis 1839), der Herausgeber Kants und Biograph Hegels Karl Rosenkranz (1805—79), ferner die liberalen Theologen Biedermann, Daub, Marheineke, Pfleiderer (noch jetzt in Berlin), Vatke und Baur, der Begründer der sogenannten Tübinger Schule und ihrer Evangelienkritik, mit seinen Schülern Hilgenfeld (Jena) und Köstlin. Als unentwegter Anhänger bis an sein spätes Ende ist Meister Hegel wohl nur der Berliner Michelet (geb. 1801, von 1829—93 außerordentlicher Professor daselbst!) treu geblieben, der noch 1870 eine Schrift: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph* in die Welt sandte.

2. Die Junghegelianer. Vgl. *D. Koigen, Zur Geschichte und Sozialphilosophie des Junghegelianismus*, Bern 1901.

Von weit größerer und unmittelbarerer Bedeutung für die nächste Entwickelung der religiösen und politischen Philosophie und des geistigen Lebens überhaupt wurde die Linke oder die Junghegelianer, die ihr Organ in Arnold Ruges *Hallischen* (1838), später (1841) *Deutschen Jahrbüchern* (1843 verboten) fanden und zu immer stärkerem Radikalismus übergingen. Sie vertraten den Satz, daß der wahre Kern der Hegelschen Lehre nicht in dem System, sondern in der dialektischen Methode der Entwickelung liege, die zur Negation des Bestehenden treibe, das notwendig „mit der Zeit" unvernünftig werde und sich in sein Gegenteil verwandele. Zu diesen Jung-

hegelianern gehören vor allem D. F. Strauß, die Brüder Bruno und Edgar Bauer, Ludwig Feuerbach (diese vorherrschend auf religiösem Gebiete), ferner A. Ruge, Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle (diese vorzugsweise auf politischem Gebiet). Von den drei letztgenannten wird später (§ 84) noch besonders gehandelt werden. Von den ersteren hat philosophische Bedeutung im strengeren Sinne eigentlich nur Feuerbach. Strauß (1808—74) gehört durch seine oben bereits kurz gekennzeichnete Hauptleistung, die er in der *Christlichen Glaubenslehre* (2 Bde. 1840/41) zu einer Kritik der gesamten christlichen Dogmatik erweiterte, weniger der Geschichte der Philosophie als der Theologie, außerdem der allgemeinen Literatur (*Ulrich von Hutten* 1858—60, *Voltaire* 1870—71) an. Auf seinen materialistischen Ausgang wird im folgenden Kapitel noch zurückzukommen sein. Über ihn vgl. die kurze populäre Biographie seines Freundes *E. Zeller, D. F. Strauß in s. Leben und s. Schriften geschildert* 1874, der auch Strauß' *Gesammelte Schriften* (12 Bde., Bonn 1876—81) und *Ausgewählte Briefe* (Bonn 1895) herausgegeben hat; ferner das größere Werk des liberalen Heidelberger Theologen *A. Hausrath, D. Fr. Strauß und die Theologie seiner Zeit*, 2 Bde. 1876—78. Auch Bruno Bauer (1809—82), der anfangs der „Rechten" angehörte, dann aber zu dem rein negierenden Standpunkt der „reinen oder absoluten Kritik" oder des „unendlichen Selbstbewußtseins" überging, und sein noch radikalerer, aber auch unbedeutenderer Bruder Edgar (1820—86) sind zwar interessante Zeiterscheinungen, aber ohne tiefere Bedeutung für die Entwickelung der Philosophie; übrigens sind beide später in reaktionäres bezw. kirchlich-orthodoxes Fahrwasser geraten. Der ihrem Kreise (der Berliner Freien) angehörende, aber weit über sie hinausgehende Max Stirner ist als Vertreter eines extremen Individualismus später noch besonders zu betrachten.

3. Feuerbach.

C. N. Starcke, L. Feuerbach 1885. W. Bolin, L. F. sein Wirken und seine Zeitgenossen 1891. Nur als Materialsammlung brauchbar: K. Grün, L. F. 2 Bde. 1874. — Vgl. auch die kleine Schrift von Fr. Engels, L. F. und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (mit Anhang von K. Marx) 1888.

a) Leben und Schriften. Ludwig Feuerbach, geb. 1804 zu Landshut als Sohn des berühmten Kriminalisten

Anselm F. und Bruder des gleichnamigen Malers, zog sich, nach kurzer Dozententätigkeit in Erlangen, 1836 aufs Land zurück und starb, einsam und verlassen, in bedrängten Verhältnissen 1872. Seinen philosophischen Entwickelungsgang hat er selbst einmal in die Worte zusammengefaßt: Mein erster Gedanke war Gott, mein zweiter die Vernunft, mein dritter und letzter der Mensch. Seine lateinische Habilitationsschrift *Ueber die eine universale unendliche Vernunft* (1828) atmet noch ganz den Geist Hegels, den er seinen „zweiten Vater" nannte. Allein schon seine 1830 (anonym) erschienenen *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* haben mit dem Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit gebrochen und predigen einen naturalistischen Pantheismus. Und seine *Geschichte der neueren Philosophie von Baco bis Spinoza* (1833), die den letzteren preist, wie noch mehr sein *Pierre Bayle* (1838) richten bereits scharfe Angriffe gegen die Theologie, bis endlich in seinem Hauptwerk *Das Wesen des Christentums* (1841) sein eigentlicher Standpunkt unverhüllt hervortritt.

b) Religionsphilosophie. Danach sind Philosophie, das Erzeugnis des Denkens, und Religion, das Erzeugnis des Gemüts, unvereinbar. Religion muß in Anthropologie aufgelöst werden. Homo homini Deus est; d. h. der Mensch erzeugt selbst den Begriff Gottes aus dem Bedürfnisse des eigenen Herzens, das die Schranken der Vernunft sprengt. Er erweitert in ihr sein eigenes Wesen, über das er nicht hinaus kann, ins Unendliche und stellt es sich dann als Gottheit gegenüber, um es zu verehren. Die Götter eines Volkes sind seine Ideale, die je nachdem das Höchste und Erhabenste oder auch das Unsinnigste und Verkehrteste enthalten. So ist auch im Christentum (unter dem F. nicht das „komfortable, epikureische", durch Wissenschaft und Leben modifizierte Christentum der modernen Welt, sondern das ursprüngliche, primitive, „klassische" Christentum des Herzens versteht) die „Liebe Gottes" im Grunde nur die unendliche Liebe des Menschen, die ihre höchste Bewährung im Leiden findet; und ebenso wird in Gott die vollendete Persönlichkeit, Weisheit, Würde und Stärke des Menschen gedacht. Im Vergleich mit der Fülle dieses Menschlich-Göttlichen fühlt sich natürlicherweise das Einzelindividuum arm und elend, ohne zu bedenken, daß es damit nur seine eigenen Eigenschaften und Wünsche ins Unendliche gesteigert hat.

Indem F. von diesem Gesichtspunkt aus alle wichtigeren christlichen Dogmen nacheinander durchgeht, will er keineswegs alle Religion negieren, sondern sie nur kritisieren, auf ihr wahres Wesen zurückführen. Ja, er will im Gegenteil „dem Gemeinen" (z. B. selbst dem Essen und Trinken) „ungemeine Bedeutung, dem Leben als solchem überhaupt religiöse Bedeutung abgewinnen". „Heilig sei uns darum das Brot, heilig der Wein, aber auch heilig das Wasser! Amen." (Schluß des Hauptwerkes.)

c) Sensualismus. In der Folge ging Feuerbach auf diesem Wege weiter fort zu einem erklärten Sensualismus. In seinen *Grundzügen der Philosophie der Zukunft* (1843) erklärt er: „Sonnenklar ist nur das Sinnliche; nur, wo Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf. Das Geheimnis des unmittelbaren Wissens ist die Sinnlichkeit". Freilich nicht die „pöbelhaften, rohen", sondern die „gebildeten" Sinne sind gemeint, die Augen nicht des Anatomikers oder des Chemikers, sondern die des Philosophen! Einziger Gegenstand der Philosophie ist der Mensch und „seine Basis", die Natur, Universalwissenschaft die Anthropologie incl. Physiologie. Indem Feuerbach nun dem Studium der letzteren immer eifriger sich widmet, gelangt er in einer begeisterten Rezension (1850) einer Schrift Moleschotts (s. § 75) zu dem berüchtigten Satze: „Der Mensch ist, was er ißt", zu dessen gerechter Beurteilung man ihn im Zusammenhange lesen muß. Unmittelbar vorher gehen die Sätze: „Die Lehre von den Nahrungsmitteln ist von großer ethischer und politischer Bedeutung. Die Speisen werden zu Blut, das Blut zu Herz und Hirn, zu Gedanken- und Gesinnungsstoff. Menschliche Kost ist die Grundlage menschlicher Bildung und Gesittung. Wollt ihr das Volk bessern, so gebt ihm statt Deklamationen gegen die Sünde bessere Speisen". Völlig dem Materialismus, dem allerdings solche Sätze sehr nahe stehen, sich hinzugeben, hinderte Feuerbach, wie er auch selbst bekannt hat, sein Grundstandpunkt: das Ausgehen nicht von der Materie, sondern der unkorrigierbaren und unverlierbaren Empfindung.

d) Ethik. Dieser Sensualismus macht sich auch in seiner eudämonistischen Ethik geltend.[1]) Der wahre

[1]) Vgl. die von *K. Grün* (a. a. O.) aus Feuerbachs Nachlaß herausgegebenen Fragmente, auch die zusammenfassende Schilderung in *F. Jodl, Gesch. d. Ethik II* 269—290.

und ursprüngliche Grund des Wollens, also auch der Ethik, ist der Glückseligkeitstrieb. Sittlichkeit ohne Glückseligkeit ist ein Wort ohne Sinn; freilich nicht bloß die Glückseligkeit des Ich allein, sondern die des Ich und des Du. Der erste kategorische Imperativ ist die Stimme des Gefühls. Nicht Entsagung gebietet die Pflicht, sondern den Genuß. „Folge unverzagt deinen Neigungen und Trieben, aber allen: dann wirst du keinem einzigen zum Opfer fallen". Freilich oft genug — wie F. an sich selbst bitter genug erfahren hat — geht der Weg zu diesem Epikureismus des Genusses nur durch den Stoizismus der Arbeit und der Entsagung.

e) Wirkung Feuerbachs. Was Feuerbach fehlt, ist die Erkenntniskritik. Er bleibt dogmatisch und gefühlsmäßig auch da, wo er ganz naturalistisch auftritt. Trotzdem oder vielleicht gerade deshalb übte sein Hauptwerk zu Anfang der vierziger Jahre einen großen Einfluß auf die gesamte radikale Jugend. „Die Begeisterung war allgemein; wir waren alle momentan Feuerbachianer", schreibt Engels noch 1886. Aber das Revolutionsjahr 1848 mit seinen Folgen zerstreute bald die lose Gemeinde, die sich um den Einsiedler von Brucksberg (so hieß das Dorf im Ansbachischen, wo er lebte) gesammelt hatte. Als seinen Schüler kann man wohl nur den früh verstorbenen L. Knapp (1821—58) bezeichnen, dessen *System der Rechtsphilosophie* (1857) die ziemlich unfertige, rein individualistische Ethik Feuerbachs durch das Prinzip der Gesellschaft und des Gattungsinteresses ergänzt und mit dem französischen und englischen Positivismus verbindet. Wichtiger sind die allgemeinen Nachwirkungen der Feuerbachschen Philosophie, die sich nach verschiedenen Seiten hin erstrecken: 1. Sein anthropozentrischer Individualismus wird übertrumpft durch den reinen Egoismus von Max Stirner (§ 85). 2. Sein sensualistischer Materialismus setzt sich in dem reinen Materialismus der 50er Jahre von Moleschott, Büchner u. a. (§ 75) fort. 3. Seine Umstülpung des Hegelianismus wird weitergeführt in dem „historischen Materialismus" von Marx-Engels (§ 84). Sein Hauptverdienst gegenüber der Hegelschen Spekulation, das ihn zum Urheber des deutschen Positivismus stempelt, besteht darin, daß er energisch die Losung ausgab: „Begnüge dich mit der gegebenen Welt!" Diese Forderung hatte, ungefähr zur selben Zeit und unabhängig von ihm, auch in den

beiden großen westlichen Nachbarländern hervorragende Vertreter gefunden, zu denen wir nun übergehen.

§ 73. B. Der Positivismus in Frankreich.

Ueber die französische Philosophie im 19. Jahrh. überhaupt vgl. Ferraz, Etudes sur la philosophie en France au XIX siècle. 3 Bde., 1877—87. Eine zusammenfassende Uebersicht gibt der Franzose Ruyssen in Ueberweg-Heinze IV § 39—50.

1. Die französische Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Ihre Entwickelung entspricht zum großen Teile den gleichzeitigen politischen Wandlungen Frankreichs. Der Philosophie der Revolutionszeit folgte schon unter dem Kaisertum, noch mehr unter der bourbonischen Restauration eine einschneidende Reaktion auf fast allen Gebieten des geistigen Lebens. Nachdem Chateaubriand bereits 1802 in seinem *Le génie du Christianisme* der neuen romantischen Zeitstimmung Ausdruck verliehen hatte, predigten de Maistre (1753 bis 1821), der Begründer des modernen Ultramontanismus in Frankreich, und de Bonald (1754 bis 1840), der Urheber des „Traditionalismus", d.h. der legitimistisch-konservativen Gesellschaftstheorie: Vernunft und Wissenschaft haben sich unfähig erwiesen, den Menschen zu leiten; deshalb zurück zum Glauben, zur Autorität, zum Papsttum! Auch Lamennais (1782—1854) war ein Vertreter dieser Richtung, bis er durch seine kühnen *Paroles d'un croyant* (1834) mit der offiziellen Kirche in Streit geriet.

Dem liberalen Julikönigtum (1830—48) entspricht dagegen auf philosophischem Gebiete ein eklektischer Spiritualismus, der in Victor Cousin (1792—1867) seinen bezeichnendsten Ausdruck fand. Seine psychologischen Ansichten verdankte dieser mehr receptive als produktive Geist dem verdienten Neubegründer der französischen Psychologie Maine de Biran (1766 bis 1824), welcher, die Untersuchungen der Condillac'schen Schule der „Ideologen" (§ 34) vertiefend, durch Kant und Fichte angeregt, das unmittelbare Bewußtsein der Selbsttätigkeit und des Wollens zum Grundprinzip der Erkenntnis machte und darauf später auch ein metaphysisches System gründete, sowie dessen Anhänger Ampère (1775—1836), dem berühmten Physiker. Mit deren Lehre kombinierte Cousin die von Royer-Collard (1763 bis 1843), oppositionellem Abgeordneten unter der Restauration, in Frankreich eingeführte Schottische Philosophie

des gesunden Menschenverstandes, außerdem aber (namentlich in seinen berühmten Vorlesungen von 1828/29) den Schelling-Hegelschen absoluten Idealismus, den er jedoch später zu Gunsten eines schwächlichen, theologisierenden Kartesianismus wieder aufgab. Weit verdienstvoller als durch diesen so zusammengestückelten spiritualistischen Eklektizismus ist Cousin durch die zahlreichen von ihm und seiner Schule ausgeführten philosophie-historischen Arbeiten geworden. In der Ethik trat er gegen den Eudämonismus und Materialismus auf. Von seinen zahlreichen Büchern gilt als das wichtigste *Du Vrai, du Beau et du Bien* (1837, 12. Aufl. 1872). Als Leiter des philosophischen Unterrichts an der Pariser Ecole Normale, als glänzender Redner und Stilist war Cousin unter der Regierung Louis Philipps sozusagen der philosophische Diktator Frankreichs; nach dem Sturze des „Bürgerkönigs" zog er sich aus dem öffentlichen Leben zurück und widmete sich allgemein-literarischen Arbeiten. Philosophisch nahe steht ihm der mannhaftere Jouffroy (1796—1842), der vor allem die Selbständigkeit der Psychologie gegenüber der Physiologie einer-, der metaphysischen Spekulation anderseits verteidigte.

2. Der Positivismus von Auguste Comte.

Littré, A. Comte et la philosophie positive 1863, 3. Aufl. 1877. — J. St. Mill, A. Comte and Positivisme 1865; deutsch 1874. — Lévy-Bruhl, Die Philosophie A. Comtes (übersetzt von Molenaar), Leipzig (Dürr) 1902.

Neben der herrschenden „offiziellen" Philosophie und dem Spiritualismus überhaupt geht jedoch von Anfang an eine starke Gegenströmung her, die sich in sozialer Beziehung im Saint-Simonismus (vgl. § 84), in allgemein-philosophischer in Comtes Positivismus äußerte. Während an der École normale, die noch heute die Lehrer von Frankreichs höheren Schulen ausbildet, die spiritualistische und historische Metaphysik Cousins dominierte, kam an der polytechnischen Schule eine neue „positive" Philosophie auf, welche die Ergebnisse der eifrig gepflegten Naturwissenschaften nicht bloß für Gewerbetreibende oder Spezialisten, sondern auch für die Philosophie und allgemeine Weltanschauung zu verwerten suchte. Ihr Hauptvertreter ist der bedeutendste französische Philosoph des 19. Jahrhunderts:

Auguste Comte (1798—1857).

Zu Montpellier als Glied einer streng katholischen Beamtenfamilie geboren, wurde Comte schon mit 18 Jahren Polytechnicien in Paris. Dort trat er dem bekannten Sozialisten St. Simon näher, von dem er neben dem sozialen Interesse vor allem die Ansicht von der Notwendigkeit einer neuen geistigen Gewalt an Stelle der mittelalterlichen Hierarchie in sich aufnahm. Nach etwa siebenjähriger Bekanntschaft trennten sich jedoch beider Wege. Im Gegensatz zu dem Meister hielt es der Jünger für nötig, vor allem praktischen Vorgehen erst einmal ein umfassendes „organisches" Denkgebäude zu schaffen, das er dann in den 6 Bänden seines *Cours de philosophie positive* (1830—1842) vollendete, einem schwerfälligen und breiten, aber ernsten und gedankenvollen Werke[1]. Ein offizieller Lehrstuhl blieb ihm „wegen der unmoralischen Falschheit seines mathematisierenden Materialismus" versagt. Selbst die bescheidene Stelle eines Repetitors der höheren Mathematik büßte er infolge seines Werkes wieder ein und blieb seitdem im wesentlichen auf die Unterstützung wohlhabender Freunde und Verehrer angewiesen. Dem theoretischen Werke folgt dann 1841—1854 in vier Bänden die Systematisierung der Gefühle und der auf diesen ruhenden praktischen Institutionen, in seinem *Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, dem ein kurzer Auszug als *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle* (1852) folgte. Er fühlt sich jetzt (vgl. den letzten Titel) mehr und mehr nicht als Philosoph, sondern als Hohepriester einer neuen, mit einem förmlichen Kultus ausgestatteten (s. u.) „Menschheitsreligion", dabei seiner „cerebralen Hygiene" gemäß sich systematisch von allen fremden Eindrücken absperrend, bloß der Versenkung in die eigenen Gedanken lebend. Es bildeten sich einzelne „comtistische" Gemeinden in Frankreich, England, Schweden und Amerika. Für die Geschichte der Philosophie hat sein theoretischer Positivismus ungleich mehr Bedeutung.

[1]) *5. Aufl. 1893/94. — Eine deutsche Gesamtübersetzung des äußerst weitschweifigen Werkes existiert nicht, dagegen ist der immer noch ausführliche, gute Auszug von J. Rig (Pseudonym), Paris 1881, ins Deutsche übersetzt von v. Kirchmann, 2 Bände, Leipzig (Dürr), 1883 f. (mit Einleitung über Comtes Leben und Schriften).*

A. Die positive Philosophie.

a) Die drei Stadien. Die menschliche Erkenntnis durchläuft nach Comte drei Stadien: das theologische, das metaphysische und das jetzt erst anbrechende positive. In dem ersten, dem theologischen, weiß der Mensch sich die ihn umgebende Welt nur durch das Walten persönlicher, übernatürlicher Wesen begreiflich zu machen; seine Stufen sind: Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus. — Der letztere bildet den Übergang zu dem zweiten, dem metaphysischen Stadium, welches die Welt der Erscheinungen auf abstrakte Ideen, Prinzipien oder Kräfte zurückführt, die schließlich in eine Urkraft, die „Natur", münden. Gleich der Theologie, verspricht auch die Metaphysik eine absolute Erklärung der Dinge, nur daß sie an die Stelle der Phantasie den logischen Beweis zu setzen sucht. Dadurch zersetzt sie den theologischen Vorstellungskreis. An die Stelle der Autorität tritt die Zweifelsucht, der egoistische Individualismus auf religiösem, politischem und sozialem Gebiete. Comte hegt eine starke Abneigung gegen diese zweite, ihm rein negativ erscheinende Periode; selbst der Katholizismus ist ihm wegen seiner Geschlossenheit sympathischer als die inkonsequenten „Mittelformen" des Protestantismus, Deismus, Gallikanismus und Liberalismus. — In der positiven oder wissenschaftlichen Periode dagegen, die Comte gegenwärtig anbrechen sieht, soll das einzige Kriterium die Übereinstimmung mit den Tatsachen, der einzige Glaubenssatz die — von Baco, Descartes und Galilei angebahnte — Unwandelbarkeit der Naturgesetze sein. Die positive Philosophie, die er verkündet, verzichtet auf einen absoluten Abschluß und in diesem Sinne auf „objektive Einheit" der Erkenntnis; sie begnügt sich mit der „subjektiven Einheit" der Methode. Sie weiß, daß sie nur Relationen, Gleichartigkeits- und Successionsverhältnisse der Dinge feststellen kann. Sie ist eine Philosophie des Wirklichen, Sicheren, genau Bestimmbaren, Organischen und — Nützlichen. Denn sie lehrt auf die zukünftige Entwickelung schließen, *voir pour prévoir*.

b) Die „Hierarchie" der Wissenschaften. Die einzelnen Wissenschaften treten jedoch nicht gleichzeitig in das metaphysische oder positive Stadium ein, sondern in einer bestimmten Reihenfolge, die zugleich eine Ent-

wickelungsreihe vom Einfachsten und Universellsten zu immer größerer Kompliziertheit und Spezialisierung bezeichnet und damit den Grund zu folgender Rangordnung abgibt: 1. Mathematik (innerhalb derselben: Arithmetik, Geometrie und Mechanik), 2. Astronomie, 3. Physik, 4. Chemie, 5. Biologie, 6. Soziologie. Diese sechs Gruppen, von denen eine jede wieder in bestimmte Unterabteilungen zerfällt, sind „irreduktibel“ und gehen nicht ineinander über. Jede bildet, sowohl historisch wie methodisch, die Voraussetzung der folgenden. Die ersten sind mehr abstrakt und deduktiv (rein deduktiv soll selbst die Mathematik nicht sein), die letzteren mehr konkret und induktiv. Die psychologischen Erscheinungen werden teils der Biologie, teils der Soziologie zugewiesen. Die letztere ist noch nicht in das positive Stadium getreten. Es zu bewirken, betrachtet Comte als seine Aufgabe.

c) Die Soziologie. Mehr als die Hälfte von Comtes Hauptwerk ist der Gesellschaftswissenschaft oder Soziologie, wie der seitdem viel gebrauchte, sprachlich wenig glückliche Name lautet, gewidmet. Nicht bloß das gesamte Gebiet der Nationalökonomie, sondern auch der größte Teil der (nicht individuell zu treibenden) Psychologie und die ganze Ethik und Geschichtsphilosophie fällt ihr zu. Der physikalischen und biologischen entspricht eine soziale Statik und Dynamik. Jene untersucht die feststehenden Existenzbedingungen der Gesellschaft, diese die Gesetze ihres Fortschritts. Ideen, Sitten, soziale Einrichtungen hängen eng miteinander zusammen. Die Geschichte der menschlichen Gesellschaft ist die Geschichte des menschlichen Geistes. Nur im sozialen Leben (Familie, Gesellschaft) vermögen sich die neben den egoistischen von vornherein bestehenden altruistischen Gefühle frei zu entfalten. Alle gedeihliche Entwickelung der Menschheit beruht auf dem Zusammenwirken beider, sowie auf dem weiteren von Gefühl und Intellekt, welch letzterer allmählich immer mehr der leitende Faktor wird. Dem theologischen, metaphysischen und positiven entspricht auf politisch-sozialem Gebiet das militärische, juristische und industrielle Stadium. Zwischen den Proletariern und den positiven Denkern besteht ein natürliches Einverständnis, beide streben dem gleichen sozialen Ziele zu: allen Gelegenheit zu geistiger Entwickelung und Recht auf

Arbeit zu verschaffen. Der Gemeinschaftsgedanke (esprit d'ensemble) ist auch die Quelle des Pflichtbegriffs: *Vivre pour autrui! Vivre au grand jour!* Hingebung der Starken für die Schwachen, Verehrung der Schwachen für die Starken! So ist alles vorbereitet für Comtes

B. Religion der Humanität.

Nur daß wir in dieser späteren Periode einen merkwürdigen Umschwung der Methode wahrnehmen. Die Vernunft soll sich jetzt in den Dienst des Gefühls, des Herzens stellen, von ihm sich erleuchten lassen. Nur durch das Subjekt ist Einheitlichkeit der Auffassung möglich. Über die Wissenschaft geht unserem Positivisten jetzt die Kunst, hoch erhaben über Erkennen und Handeln ist das Gefühl. Alle sechs Wissenschaften (S. 414) sind nur die Vorbereitung auf die Haupt- oder Grundwissenschaft oder vielmehr die neue Religion, zu der Philosophie und Poesie sich verschmelzen müssen. Religion, als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl, kann nie verschwinden. Aber die neue, von Comte im *Catéchisme* und der *Politique positive* als das „positive Dogma" verkündete Religion der Humanität ist eine Religion ohne Gott! Alleiniger Gegenstand ihrer Verehrung ist vielmehr das Grand Être der Menschheit, d. i. der Inbegriff aller zukünftigen, gegenwärtigen und vergangenen Menschen, die für das Wohl der Gesamtheit gewirkt haben, wirken oder noch wirken werden.

In der Ausgestaltung dieser Menschheitsreligion wird nun der Philosoph völlig zum Hohenpriester. Der positivistische Kalender setzt die Namen der Wohltäter der Menschheit fest, die verehrt werden sollen, während hemmende Persönlichkeiten (wie die Kaiser Napoleon I. und Julian!) die „wohlverdiente periodische Geißelung" erleiden. Der einzuführende Kultus sieht u. a. 84 jährliche Feste, dreimalige tägliche Gebete (mit „Gedächtnis" und „Gefühlserguß") und neun Sakramente vor. Zu den letzteren gehört auch der Tod oder vielmehr die *transformation*, d. i. der Übergang von der objektiven Existenz zum Weiterleben in dem Andenken der Mitmenschen. Die Leitung von Kultus und Erziehung wird Priestern übertragen, die zugleich Philosophen, Dichter und Ärzte sind. Comtes „Soziokratie" ist offenbar ganz theokratisch geformt, sie ist, wie ein geistreicher Franzose

gesagt hat, le catholicisme moins le christianisme. So klingt denn nicht unglaublich, was neuerdings behauptet wurde, daß der Philosoph ein halbes Jahr vor seinem Tode dem Jesuitengeneral Bekx ein Bündnis gegen Protestantismus, Deismus und Skeptizismus angeboten habe, das von diesem (der Comtes *Catéchisme* nicht einmal aufzuschneiden für der Mühe wert hielt!) natürlich abgelehnt wurde.

Mit Comtes Systematisierungs- und Reglementierungssucht verbinden sich andererseits sentimentale und mystische Züge. Wie der ganze Umschwung Comtes, seine „moralische Wiedergeburt" von ihm selbst dem „engelhaften Einfluß" einer von ihm vergötterten Frau (Clotilde de Vaux) zugeschrieben wird, so wird das weibliche Element besonders gepriesen und verehrt. Und von einer mystischen Rückkehr zu dem „ersten Stadium", der animistischen Auffassungsweise der Welt, kann man sprechen, wenn man liest, wie er jetzt neben dem Grand être den Weltraum als das große Medium betrachtet, in dem sich die Erde, „der große Fetisch", gebildet habe, der seinerseits wiederum das „große Wesen" der Menschheit aus seinem Schoße hervorgehen ließ (ein Anklang an die kirchliche Dreieinigkeitslehre).

Zum Schluß noch ein Wort über die weltlichen Einrichtungen des Comteschen Idealstaates. Die Gewalt gebührt den „Patriziern" oder „Hauptleuten der Industrie" (Banquiers, Fabrikanten und Grundbesitzern), die sie freilich nur zum Besten der Arbeiter und der Gesellschaft überhaupt ausüben sollen. Die Konzentration des Kapitals in den Händen weniger liegt im Interesse des Proletariats! Etwaigen Übergriffen der Patrizier sollen die Philosophen (Vernunft), Frauen (Gefühl) und Proletarier (Energie) vereint entgegenwirken, mit Hilfe der öffentlichen Meinung und durch eventuelle Verweigerung ihrer Mitwirkung (also Streik!). Übrigens setzt Comte für jeden Arbeiter eine Wohnung von 7 Zimmern als freies Eigentum und daneben noch einen Monatslohn von über 300 Fr. fest. Von vielen anderen Phantastereien schweigen wir.

Comte prophezeite den Anbruch seines positivistischen Zukunftsstaates noch für das 19. Jahrhundert. Statt dessen haben sich gerade seine begabtesten Schüler, wie namentlich E. Littré (1801—81), von ihm getrennt, als er immer mehr auf mystische Bahnen geriet. Seine Hauptbewunderer fand Comte in England. Wir betrachten

im folgenden den englischen Positivismus im (weiteren Sinne), zunächst in seinen Vorläufern.

§ 74. C. Der Positivismus in England.

H. Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit 1889. — Außerdem vgl. Ueberweg-Heinze III 2, § 56—59 und die dort reichlich angegebene Literatur; auch F. Jodl, Gesch. d. Ethik II, S. 397—494 gibt gute Gesichtspunkte.

Auch in England tritt an der Schwelle des neuen Jahrhunderts der Kampf der alten und der neuen Ideen, der Aufklärung und der Romantik, des reinen Empirismus und des Idealismus auf, wenn auch nicht mit derselben Schärfe wie in Frankreich und mit der gleichen theoretischen Tiefe wie in Deutschland. Die ältere Generation (Bentham und James Mill) steht der Humeschen Aufklärung, überhaupt dem 18. Jahrhundert näher, während Coleridge und Carlyle vom Geiste des deutschen Idealismus durchdrungen sind und John Stuart Mill eine Art centrale Stellung einnimmt, indem er, in den älteren Anschauungen herangewachsen, doch die Ideen der neuen Zeit bis zu einem gewissen Grade in sich aufnimmt und so einen neuen, eigenartigen Typus des Positivismus darstellt.

1. Der Utilitarianismus (Nützlichkeitsphilosophie) und seine Gegner.

Leslie Stephen, The Utilitarianismus 1900.

a) Der Hauptvertreter der „Nützlichkeits"-Philosophie in England, Jeremias Bentham (1748—1832), ist eigentlich mehr Jurist und Philanthrop als Philosoph. Sein ethisches und rechtsphilosophisches Grundprinzip: größtmögliches Glück der größtmöglichen Zahl, beruht auf dem, übrigens nicht von ihm entdeckten, sondern von Hutcheson und Hume übernommenen, Utilitätsprinzip, das ihm von vornherein feststeht. Ob eine Handlung nützlich ist, d. h. unser Glück fördert bezw. uns vor einem Übel bewahrt, hat die Erfahrung zu entscheiden. Es ist Torheit, von einer Tugend um der Tugend willen zu sprechen; in Wirklichkeit denkt jeder in erster Linie an sein eigenes Interesse. Aber es liegt in unserem „wohlverstandenen" Interesse, auch das Interesse des Nächsten zu berücksichtigen. Verträge müssen beobachtet werden, Menschenrechte existieren,

weil und soweit es zum Vorteil der Gesellschaft gehört und die „Harmonie der wohlverstandenen Interessen" sie fordert. Tatsächlich kommt daher das Nützlichkeitsprinzip auf nichts anderes heraus, als „was das umfassendste und aufgeklärteste Wohlwollen erheischt".

In seiner *Introduction to the principles of Morals and Legislation* (1789) und der nach seinem Tode edierten *Deontology* (1834) versuchte er dies — in der Gesetzgebung nach dem Vorgang des liberalen italienischen Strafrechtslehrers Beccaria († 1794) — im einzelnen durchzuführen. Seine Stärke besteht in der Definition und Klassifikation. Daß Benthams äußerliche Betrachtungsweise indes nicht über die „geschäftliche Seite des menschlichen Lebens" hinauskam, hat selbst sein Bewunderer Stuart Mill zugestanden.

Benthams Ansichten erwarben sich in seinem Heimatlande zahlreiche Anhänger, ja in seinen letzten Lebensjahren sogar ein eigenes Organ in der *Westminster Review*, zu deren Hauptmitarbeitern die beiden *Mill* (Vater und Sohn) zählten.

b) James Mill (1773—1836, vgl. über ihn *A. Bain, J. M., a Biography* 1882) sucht der ethischen Theorie seines Freundes Bentham eine sichere psychologische Unterlage zu geben durch die in seiner *Analyse of the Phenomena of the Human Mind* (1829) vollzogene sorgfältige Weiterführung der Hartleyschen Assoziationspsychologie. Selbst die kompliziertesten Bewußtseinserscheinungen entstehen aus den einfachen, durch Berührung und Verbindung; so auch die moralischen Gefühle, deren Wert durch ihre psychologische Ableitung nicht beeinträchtigt wird. Noch schärfer als Bentham trat James Mill und der sich um ihn scharende Kreis für Aufklärung und einen entschiedenen politischen Liberalismus ein. Er ist der geistige Vater der Handels-, Vereins-, Gewerbe-, Religionsfreiheit, überhaupt der, von Ricardo nationalökonomisch ausgeführten, manchesterlich-liberalen Staatsansicht.

c) Der Weltanschauung der „Benthamiten" diametral gegenüber steht die romantische Persönlichkeits-Philosophie eines Coleridge und Carlyle. — Coleridge (1772 bis 1834), der unter dem Einfluß der deutschen Philosophie, besonders Schellings, von Humeschen Anschauungen abgekommen war, kämpft gegen den Voltairianismus auf der

einen, die kirchliche Orthodoxie auf der anderen Seite und sucht, wie die Althegelianer, Philosophie und Christentum zu versöhnen, aber nicht auf dem Wege des nüchternen Verstandes, dem er vielmehr die tiefere Vernunft entgegenstellt, sondern, indem er sich, ähnlich wie Jacobi, an Gefühl und Gemüt wendet. In noch viel höherem Grade tut dies sein jüngerer Zeitgenosse, der Schotte Thomas Carlyle (1795—1881), der durch seine machtvolle Predigt der Persönlichkeit von außerordentlicher Fruchtbarkeit für die englische Geistesentwickelung, ja auch über die Grenzen seines Volkes hinaus geworden ist. Durch seinen Kampf gegen die mechanische Weltanschauung, den Empirismus, Utilitarismus und Naturalismus (er selbst bekannte sich zu einem „natürlichen" Supranaturalismus) wie durch sein Aufrollen der sozialen Frage und des sozialen Elends (*Past and Present* 1843) hat er die Herzen mächtig aufgerüttelt. Freilich ist damit eine starke Einseitigkeit verbunden, die ihn für die Würdigung der Gegenseite in der Regel völlig blind sein läßt, und durch seinen Heroenkultus möchte sich die soziale Frage kaum lösen lassen, es müßte denn sein, daß wir, wie er an einer Stelle sagt, „eine ganze Welt von Helden" als Endziel erstrebten. Ein wie großer Schriftsteller Carlyle auch ist, als Philosoph im engeren Sinn kann er keinesfalls gelten; schon seine Schreibweise ist völlig unsystematisch, wie jeder weiß, der einen Blick in seine Schriften, besonders die eigenartigste derselben, den 1833 erschienenen *Sartor resartus*, getan hat.

Die bedeutendste philosophische Erscheinung Englands in der ersten Häfte des 19. Jahrhunderts ist

2. John Stuart Mill (1806—73).

Ueber sein Leben vgl. seine Autobiography, London 1873 (deutsch, Stuttg. 1874) und seinen Briefwechsel mit Comte, Paris 1899. Ein zusammenfassendes Gesamtbild geben A. Bain, J. St. Mill, 1882 und S. Sänger (Frommanns Klass. d. Phil. XIV) 1901. Seine Werke sind in deutscher Uebersetzung (von Th. Gomperz) Lpz. 1869 ff. erschienen.

a) Leben und Schriften. John Stuart, der älteste Sohn von James Mill, 1806 in London geboren, erhielt durch seinen Vater eine höchst merkwürdige Erziehung. Schon mit dem dritten Jahre mußte das frühreife Kind — Griechisch und Arithmetik beginnen, mit sechs Jahren war er bereits ein kleiner Gelehrter, mit zehn

Jahren hatte er die ganze Elementar-Mathematik erledigt und die Differentialrechnung in Angriff genommen, mit elf verschlang er physikalische und chemische Abhandlungen, im zwölften kannte er alle wichtigeren Schriftsteller des Altertums, schrieb eine Geschichte der römischen Regierungsgrundsätze und begann das Studium der Logik, als 13jähriger machte er einen vollständigen Kursus der Nationalökonomie durch. Nach einem Aufenthalt in Südfrankreich (1820/21), begann seine Selbstbildung. Er studierte Philosophie und Rechtswissenschaft, wurde eifriger Benthamit, gründete als 16jähriger eine utilitarische Gesellschaft, später (19jährig) einen „spekulativen Diskutierklub" und begann seine schriftstellerische Tätigkeit mit Artikeln in der *Westminster Review*. Von materiellen Sorgen ist er stets frei geblieben, indem er, wie schon sein Vater, 1823 eine sehr gut dotierte Stelle im India House (als Beamter der Ostindischen Gesellschaft) bekam, die ihm bei täglich ca. 3stündiger Tätigkeit 1836 schon 24,000, später 40,000 und seit seiner Pensionierung 1858 30,000 Mark Jahreseinnahme einbrachte; von einem Universitäts- oder Staatsamt schloß ihn seine unkirchliche Überzeugung aus. Um 1826 erfolgt eine Reaktion gegen die bisherige übermäßige Verstandesausbildung in Gestalt einer körperlichen und geistigen Krisis, von der er sich durch die Poesie und das Kennenlernen neuer Anschauungen (Carlyle, St. Simonisten, Comte) erholte. So nahm er allmählich neue geistige Elemente neben dem Benthamismus in sich auf; 1840—44 stand er stark unter dem Einflusse Comtes, während dessen spätere Wendung ins Mystische naturgemäß den Bruch zwischen beiden herbeiführte. Seit dem Erscheinen seines philosophischen Hauptwerkes *System der deduktiven und induktiven Logik* (1843, 9. Aufl. 1875, deutsch von *J. Schiel* 1849, 4. Aufl. 1877) und seiner *Grundsätze der politischen Oekonomie* (1848) ward er der unbestrittene Führer des englischen Positivismus und Radikalismus, den er kurze Zeit (1866 bis 1868) auch als Mitglied des Parlaments vertrat. In den 50er Jahren übte seine Freundin und spätere Gattin, die geistvolle Frau Taylor († 1858), großen Einfluß auf seine Schriften, die von da an meist in populärwissenschaftlichen Abhandlungen bestehen: *Ueber die Freiheit* (1859), *Die Hörigkeit der Frau* (1861 verfaßt, 1869 veröffentlicht), *Repräsentativverfassung* (1861), *Utilitarismus* (1861), *Ueber die Religion* (aus seinem Nachlaß

von seiner Stieftochter Helen Taylor 1874 herausgegeben), die sämtlich bei seinen Landsleuten außerordentlich große Verbreitung fanden. Er starb 1873 in Avignon, wo er die meisten Jahre seit dem Tode seiner Gattin, die dort begraben lag, zugebracht hatte.

Die wichtigste Leistung Mills ist ohne Frage seine

b) Empirische Logik (Erkenntnislehre) und Methodologie. Die einzige Quelle aller unserer Erkenntnis, selbst der mathematischen, ist die Erfahrung, die einzige erfolgreiche Methode sämtlicher Wissenschaften die Induktion. Selbst der Syllogismus ist nur eine versteckte Induktion. Mit seinem Obersatz (z. B. alle Menschen sind sterblich) ist die Schlußfolgerung eigentlich schon vollzogen, der Schlußsatz (die sogen. conclusio) ist nur eine zusammenfassende Formel. Unsere „allgemeinen" Urteile (z. B. Definitionen, Axiome, Naturgesetze) sind nur abgekürzte Bezeichnungen einer Summe von besonderen Tatsachen durch eine Art Schnellschrift, selbst das Axiom von der Gleichförmigkeit im Gange der Natur. Das einzige universale Gesetz ist das Kausalgesetz: daß jede Wirkung eine ihr voraufgehende Ursache hat. So ist es denn gerade die induktive Methode, die zu allgemeinen Urteilen führt — alle „deduktiven" Wissenschaften sind bloße Generalisationen aus der Erfahrung —, während die sogenannte Deduktion im Grunde nichts als eine Interpretation jener allgemeinen Urteile ist. (Mill vergißt hier, daß in jeder Induktion auch eine versteckte Deduktion liegt.) Unsere Schlußfolgerungen gehen stets vom Besonderen auf anderes Besondere, beruhend auf unseren Ideenassoziationen, wie uns die Psychologie, das notwendige Fundament der Logik, lehrt. Auch eine Untersuchung der Sprache ist für die Logik wertvoll und unentbehrlich: die ersten Kapitel der Millschen *Logik* enthalten daher eine „Theorie der Namen", eine Art philosophischer Grammatik. Indem die Logik definiert wird als „Wissenschaft von den Verstandesoperationen, die zur Schätzung des Beweises dienen", hat sie auch die Methoden der Erfahrungs-, insbesondere der Naturwissenschaft aufzustellen, durch welche bleibende und berechtigte Gedankenverbindungen von zufälligen und unberechtigten unterschieden werden können. Solcher Methoden unterscheidet Mill auf Grund der Geschichte der induktiven Wissenschaften, zu denen

Comte, Herschel,[1]) Whewell[2]) wertvolle Beiträge geliefert, vier: 1. die Methode der Übereinstimmung: Wenn zwei oder mehrere Fälle einer Naturerscheinung in einem einzigen Umstande übereinstimmen, so ist dieser Umstand die Ursache bezw. Wirkung derselben; 2. die Methode der Differenz: Wenn zwei verschiedene Fälle alle Umstände mit Ausnahme eines einzigen gemein haben, so bezeichnet dieser die Wirkung (Ursache) oder einen notwendigen Teil derselben; 3. die Methode der Rückstände (Reste): Zieht man von einer Naturerscheinung den Teil ab, der durch frühere Induktionen bekannt ist, so ist der Rest die Wirkung der bis dahin übersehenen oder unbekannten Antecedentien; 4. die Methode der sich begleitenden Veränderungen: Eine Naturerscheinung, die sich verändert, wenn eine andere sich in einer besonderen Weise verändert, ist entweder deren Ursache (Wirkung) oder doch durch irgend einen Kausalzusammenhang mit ihr verknüpft. Die erste und die zweite Methode können auch miteinander kombiniert werden. (Die ganze Einteilung erinnert an die vom Vater des englischen Empirismus, Baco von Verulam aufgestellte; vergl. § 9).

Wir übergehen verschiedene andere Teile des klar, aber auch (nach der Weise der meisten englischen Schriftsteller) recht breit geschriebenen Millschen Werkes, wie die von den Hypothesen, der Wahrscheinlichkeitsrechnung, den Analogie- und Fehlschlüssen, den Definitionen und Klassifikationen, und wenden uns dem letzten (sechsten) Buche, der Logik der Geisteswissenschaften, zu. Auch die menschlichen Handlungen sind dem Kausalgesetze unterworfen. Man sollte nur den irreführenden Terminus der „Notwendigkeit" vermeiden, insofern er einen (in Wirklichkeit nicht vorhandenen) Gegensatz zur „Freiheit" involviert. Notwendigkeit im philosophischen Sinne bedeutet keinerlei geheimnisvollen, fatalistischen Zwang, sondern nur „die einfache Tatsache der Verursachung". Gewiß wird z. B. der Charakter eines Menschen durch die Umstände gebildet, aber „sein eigener Wunsch, ihn in einer besonderen

[1]) *John Herschel* (der berühmte Astronom), *On the Study of Natural Philosophy 1831.*

[2]) *Whewell, History of the Inductive Sciences 1837* (*deutsch von Littrow 1839—1842*).

Weise zu bilden, ist einer dieser Umstände", und zwar ein recht einflußreicher. Eine Wissenschaft von der menschlichen Natur ist also möglich und vorhanden, wenn auch ihre allgemeinen Sätze in der Regel nur „annähernde" Wahrheiten (Generalisationen) sein werden. Mill unterscheidet drei Geisteswissenschaften: Psychologie, Ethologie und Gesellschaftswissenschaft (Soziologie). In der ersteren schließt er sich der Assoziationslehre seines Vaters an. Die Ethologie oder Wissenschaft von der Bildung des Charakters leitet ihre speziellen Gesetze aus den „allgemeinen Gesetzen des Geistes" vermittelst der „allgemein anerkannten Methode der modernen Wissenschaft", d. h. deduktiv ab, immer vorausgesetzt, daß mit dieser apriorischen Deduktion die Verifikation und Korrektur durch Beobachtung und Erfahrung gleichen Schritt hält; sie bildet die Vorbereitung zur praktischen Erziehungskunst. Die eben erst im Entstehen begriffene Sozialwissenschaft kann nun zwar ebensowenig vermittelst der experimentellen („chemischen") Methode der Praktiker wie mit der abstrakten („geometrischen") Methode der Benthamschen Interessentheorie, wohl aber mit der „konkret-deduktiven" Methode der Physik für ihren allgemeinen Teil, mit der „umgekehrt-deduktiven" oder historischen für ihre besonderen Anwendungen, betrieben werden.

c) Ethik und Religionsphilosophie. α) Die Ethik ist nach Mill keine Wissenschaft, sondern, ebenso wie Politik und Ästhetik, eine Kunst („Logik der Praxis"). Im Gegensatz zur Wissenschaft, welche die Phänomene nach ihren Ursachen und Bedingungen untersucht, setzt sich die „Kunst" Zwecke, die sein sollen, prüft sie auf ihre Wünschbarkeit und Erreichbarkeit und verwandelt die theoretischen Wahrheiten jener, indem sie sie der Praxis anpaßt, in praktische Regeln und Vorschriften, die freilich niemals den Charakter starrer allgemeiner Grundsätze haben können. Ihr oberstes Prinzip jedoch kann, das gesteht Mill doch zu, nicht aus der Wissenschaft des Seienden entnommen werden, sondern nur aus einer noch aufzustellenden Lehre von den Zwecken (Teleologie), „in der Sprache der deutschen Metaphysiker": Grundsätzen der praktischen Vernunft. So behandelt die Moral das Rechte, die Politik das Zweckmäßige, die Ästhetik das Schöne und Edle. Das letzte Prinzip der Teleologie, der „Ober-

aufseher aller Zwecke“ ist: Förderung des (eigenen und fremden) Glückes.

Mill selbst hat keines der genannten drei Gebiete der „Lebenskunst“ systematisch behandelt, sondern nur das Utilitätsprinzip Benthams und seines Vaters (in der Schrift von 1861) tiefer zu begründen versucht. Die letzte Sanktion aller Moralität beruht auf unserem natürlichen Glücksgefühle, wobei selbstverständlich die reichste Erfahrung und das gereifteste Bewußtsein maßgebend sind, sodaß die rein geistigen und sozialen Gefühle den Vorzug vor den rein sinnlichen Genüssen erhalten. So kann Tugend aus einem Mittel zum Glücke schließlich, durch eine gewisse Ideenassociation, zum unmittelbaren Zwecke werden: wie denn alle Sittlichkeit Entwickelungsprodukt ist. Wie Mills Stärke überhaupt mehr auf dem Gebiete der Anwendungen als der Prinzipien liegt, so auch auf dem Felde der Ethik, wovon die verschiedenen, oben angeführten politisch-sozialen Schriften zeugen. Er bleibt zwar im innersten Grunde seines Herzens begeisterter Individualist, wie namentlich seine berühmte Abhandlung *On liberty* beweist, aber er verschließt sich der Einsicht von den unethischen Konsequenzen des reinen Manchestertums mit jeder Auflage seiner *Grundsätze der politischen Oekonomie* weniger.[1]) Das Individuum ist der Gesellschaft für seine Handlungen von da ab verantwortlich, wo sie die Interessen zweiter Personen beeinträchtigen. Er erstrebt einen, freilich methodisch nicht von ihm begründeten, Ausgleich zwischen Individualismus und Sozialismus. Und der Mann, der sich bis zu seinem Tode als echten Jünger von Adam Smith und Ricardo bezeichnete, kommt im Verfolg dieser Entwickelung zu dem Ausspruch: „Wenn man wählen müßte zwischen dem Kommunismus mit allen seinen Chancen und dem gegenwärtigen Gesellschaftszustande mit allen seinen Leiden und Ungerechtigkeiten; wenn die Einrichtung des Privateigentums es als notwendige Folge mit sich brächte, daß das Ergebnis der Arbeit so sich verteile, wie wir es jetzt sehen, fast im umgekehrten Verhältnis zur Arbeit... so würden alle Bedenklichkeiten des Kommunismus, große und kleine, nur wie Spreu in der Wagschale wiegen“.

β) Eine ähnliche Fortentwickelung, wie die politisch-

[1]) Vgl. *F. A. Lange, J. St. Mills Ansichten über die soziale Frage* 1866.

sozialen Ansichten unseres Denkers, haben auch seine religiösen Anschauungen in seinen späteren Lebensjahren durchgemacht. Wie die erst aus seinem Nachlaß veröffentlichten Essays: *Natur, Nutzen der Religion, Theismus* (die ersteren zwischen 1850, die dritte 1868—70 verfaßt) zum Erstaunen von Freund und Feind offenbarten, war der radikale Freidenker doch dazu gelangt, die Religion als Kulturproblem wie als psychologisches Bedürfnis anzuerkennen. Die erste Abhandlung kommt zu dem Schluß, daß die „Natur", als Ganzes genommen, keineswegs das Wohl fühlender Wesen zu ihrem einzigen oder auch nur Hauptzwecke gehabt haben kann, daß wir vielmehr, im Bunde mit den „wohlwollenden Kräften" der Natur, unser Bestes dazu tun müssen. In ähnlicher Weise hält die zweite Schrift von allen positiven Religionen diejenige für die förderlichste, welche den tugendhaften Menschen als einen Mitkämpfer des Höchsten (als Prinzips des Guten) in seinem beständigen Kampfe gegen das Schlechte betrachtet. Einen vollgültigen, ja besseren Ersatz sieht er indes in der Idealisierung des irdischen Lebens und der „Pflege einer hohen Vorstellung dessen, was daraus gemacht werden könnte". Ewige Fortdauer der individuellen Existenz dünkt ihm ein bedrückenderer Gedanke als deren Vernichtung. Das Resultat der dritten, der „Religion" am weitesten entgegenkommenden, übrigens nicht ausgefeilten, Abhandlung besteht in einem skeptischen Verhalten sowohl dem Glauben als dem völligen Atheismus und Agnostizismus gegenüber. Für möglich hält Mill die Existenz eines intelligenten, mächtigen und gütigen, jedoch nicht allmächtigen und allgütigen Wesens, das unserer freiwilligen Mitwirkung zur Erfüllung seines Zwecks, des Sieges des Guten, vielleicht bedarf; auch die Vorstellung eines sittlich-vollkommenen Menschen (Christus), selbst wenn sie historisch nicht völlig beglaubigt wäre, hält unser „rationaler Skeptiker" (wie er sich selbst nennt) für ethisch wertvoll.

d) Einfluß Mills. Wir haben im Vorigen die am meisten charakteristischen Züge von Mills Philosophie im Anschluß an seine wichtigsten Schriften dargestellt. Seine übrigen, gelegentlich geäußerten Ansichten über das Verhältnis von Geist und Körper, seine Einteilung der Bewußtseinszustände in Empfindungen, Gefühle und Vorstellungen, sowie sein Phänomenalismus (wonach objektive Tatsachen außerhalb der subjektiven,

psychologischen Vorgänge keine Bedeutung für uns haben) u. a. gehen nicht wesentlich über die übliche Anschauungsweise des englischen Empirismus hinaus, die wir bei Locke, Hume, Berkeley u. a. kennen gelernt haben. In den 40 er und 50 er Jahren war Mills Einfluß in England und darüber hinaus — u. a. auf die Franzosen Taine und Ribot — ein höchst bedeutender. Zu seinen englischen Freunden und Anhängern gehören der Jurist Austin († 1859), der Historiker G. Grote († 1871), der schon oben genannte Whewell, der nicht bloß eine Geschichte, sondern auch eine Philosophie der induktiven Wissenschaften geschrieben hat, und besonders der Psychologe Alexander Bain, von dem mehrere tüchtige Monographien über die Führer der utilitarischen Schule wie über die Beziehungen zwischen Geist und Körper, Sinnen und Intellekt, Willen und Gefühl herrühren und 1876 die Vierteljahrschrift *Mind* begründet wurde. Auch der Ethiker Sidgwick († 1900) ist im ganzen der utilitarischen Schule zuzuzählen. Mehr als Schüler Comtes ist der Philosophiehistoriker Lewes (I, S. 8) zu betrachten. Seit dem 7. Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts dagegen wird die Millsche Anschauungsweise allmählich von anderen Gedankenrichtungen, im allgemeinen geistigen Leben von denen Carlyles und des Ästhetikers Ruskin, in der Philosophie vom Pessimismus (Schopenhauer), Sozialismus (Marx) und vor allem der Entwickelungsphilosophie (Darwin, Spencer) überflügelt und in den Hintergrund gedrängt.

Unsere Darstellung muß jedoch nunmehr die Geschichte der deutschen Philosophie da wieder aufnehmen, wo wir sie verließen.

Kapitel XXIII.

Materialismus und Spiritualismus.

§ 75. Der naturwissenschaftliche Materialismus der 50 er Jahre.

1. Der Aufschwung der Naturwissenschaften in Deutchland um 1850. Mit dem Fehlschlagen der idealistischen Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie und Politik (1848/49), und noch mehr mit der rapiden Entwickelung der Technik und mate-

riellen Kultur überhaupt hing der riesenhafte Aufschwung zusammen, den die naturwissenschaftlichen Studien in Deutschland um die Mitte des 19. Jahrhunderts nahmen: während bis dahin die vorzugsweise poetischen, religiösen und spekulativen Interessen der Romantik dem Zeitgeiste das Gepräge gegeben hatten. Etwa seit 1840 beginnen die Naturforscher, ernüchtert und abgestoßen von den Spekulationen der Schelling-Hegelschen Naturphilosophie, in dem Leben der Natur etwas anderes als Offenbarungen göttlicher Ideen oder Formenspiele zu sehen. 1839 erkennen Schwanns *Mikroskopische Untersuchungen* die Zelle als das Elementarorgan des pflanzlichen und tierischen Organismus, 1844 heben Liebigs *Chemische Briefe* die chemischen Grundlagen der Pflanzen- und Tierphysiologie hervor, 1845 wendet sich mit Schleiden die Physiologie gegen die Annahme einer besonderen Lebenskraft, und in demselben Jahre verkündet vor allem der schwäbische Arzt und Naturforscher Robert Mayer das einige Jahre zuvor von ihm entdeckte große Gesetz von der Erhaltung der Kraft, welches er zunächst aus der Beobachtung geschöpft hatte, daß Bewegung in Wärme übergeht. Mit diesem Gesetze, das ungefähr gleichzeitig von dem Engländer Joule, dem Dänen Colding (1846) und dem Deutschen Helmholtz (1821—1894, *Ueber die Erhaltung der Kraft* 1847) selbständig gefunden wurde, kehrte die moderne Naturwissenschaft wieder zu den gesunden Prinzipien zurück, die ihr ihre großen Begründer im 17. Jahrhundert gegeben hatten.

Während nun die Mehrzahl der eben genannten Denker mit der neuen Naturansicht ausdrücklich einen religiösen Standpunkt verband, Helmholtz wenigstens eine erkenntnistheoretische Haltung einnahm, waren die glänzenden Resultate der neuen Naturwissenschaft für eine andere Richtung begeisterter Forscher das Signal zu einer Erneuerung des Materialismus. Die Gedanken eines La Mettrie und Holbach kehren in verändertem, übrigens keineswegs verfeinertem, Gewande wieder: die kraftbegabte Materie wird wiederum zur Basis der gesamten Weltanschauung gemacht. Es sind hauptsächlich vier Männer, die diesen naturwissenschaftlichen Materialismus — und zwar sämtlich zuerst in der ersten Hälfte der 50er Jahre — gepredigt haben: Moleschott, Vogt, Büchner und Czolbe.

2. Der erste entschiedene Materialist in Deutschland ist Jakob Moleschott, 1822 in Holland geboren, Dozent in Heidelberg, von dort infolge seines Atheismus entfernt, später Professor in Zürich, Turin und Rom, wo er 1893 starb. (Vgl. seine Selbstbiographie: *Für meine Freunde,* Gießen 1895). Er legt in seinem berühmt gewordenen Buche: *Der Kreislauf des Lebens* (1852, 5. Aufl. 1876) den Gedanken von der Erhaltung der Kraft im Kreislaufe der Natur in rein stofflichem Sinne aus. Wenn der Bergmann im Schweiße seines Antlitzes phosphorsauren Kalk aus der Erde holt, der Bauer mit ihm seinen Weizen düngt, so denkt er nicht daran, daß er damit nicht bloß den Körper, sondern am letzten Ende auch das Gehirn des Menschen nährt. „Ohne Phosphor kein Gedanke!" Mit dem Stoffe ist das Leben, mit dem Leben das Denken, mit dem Denken der Wille, das Leben besser und glücklicher zu machen, verbunden. Vermögen wir daher unserem Gehirn die besten Stoffe zuzuführen, so werden auch Denken und Wollen ihre höchste Entwickelung erreichen, und wird die soziale Frage ihre Lösung finden. Der Mensch ist die Summe von Eltern und Amme, Ort und Zeit, Luft und Wetter, Schall und Licht, Kost und Kleidung, kurz durch äußere Einflüsse absolut bedingt. Die Naturforschung ist daher der Prometheus unserer Zeit, die Chemie die höchste Wissenschaft. Gegen Ende seines Lebens hat Moleschott übrigens betont, daß er, da der Stoff nie ohne Kraft (Geist) zu denken sei, eigentlich eine „unteilbare Zweieinigkeit", also Monismus, nicht Materialismus lehre.

3. Zu einem heftigen Zusammenstoß der neuen mit der älteren Denkweise kam es auf der Naturforscherversammlung zu Göttingen (1854) zwischen dem Göttinger Physiologen Rudolf Wagner (1805—1864) und dem Genfer Zoologen Karl Vogt (geb. 1817 in Gießen, 1847 Professor daselbst, 1849 „Reichsregent", 1852—1895 Professor in Genf). Wagner hatte in seinem Vortrag *Menschenschöpfung und Seelensubstanz* behauptet, daß bezüglich der Entstehung des Menschengeschlechtes die jüngsten Resultate der Naturwissenschaft ganz wohl mit dem biblischen Berichte (Abstammung von einem Paare) vereinbar seien, und in einer in demselben Jahre erschienenen Schrift die Seele als eine Art ätherische Substanz dargestellt, die, nach dem Tode des Menschen in einen anderen Weltraum entrückt, auch einstmals

von dort zurückkehren und mit einem neuen Körper ausgestattet werden könne. In Sachen des Glaubens liebe er den „schlichten, einfachen Köhlerglauben“ am meisten. Hiergegen wandte sich Vogt in einer äußerst derben Streitschrift: *Köhlerglaube und Wissenschaft* (1855), die in kurzer Zeit vier Auflagen erlebte und sich zu dem Satze verstieg, daß, „um es einigermaßen grob auszudrücken, die Gedanken etwa in demselben Verhältnis zum Gehirn stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren“. Der Ursprung des Menschen ist ein vielfältiger, es gibt weder individuelle Unsterblichkeit noch eine Seelensubstanz; der Mensch unterscheidet sich seiner Natur nach in nichts von dem Tiere. An Stelle der „sittlichen Weltordnung“, die nur „auf dem Beben vor einer unsichtbaren Feme beruht“, will Vogt die Erkenntnis setzen, daß „kein Mensch einen Anspruch für sich erheben dürfe, den er nicht seinen Mitmenschen im vollsten Maße gestatten will“. (Ist das nicht auch eine Art sittlicher Weltordnung?) Das Verbrechen sei als Krankheit aufzufassen u. a. m. In strengerer wissenschaftlicher Form stellte er seine Lehre acht Jahre später in den *Vorlesungen über den Menschen* (Gießen 1868) und anderen Schriften dar. Wie das Bewußtsein aus den Gehirnzellen entstehe, hält übrigens auch Vogt für unerklärbar.

4. Wie Moleschott und Vogt, so mußte auch des letzteren Landsmann Louis Büchner (geb. 1824 in Darmstadt) die in Tübingen begonnene akademische Laufbahn aufgeben, als er sich in seinem Hauptwerk *Kraft und Stoff* (1854) offen zum Materialismus bekannte. Büchner ist mehr Popularisator und Verbreiter dieser Anschauung als selbständiger Forscher gewesen. Kraft und Stoff, erklärt er im Anschluß an Moleschott, bilden beide zusammen von Ewigkeit her und in Ewigkeit hin diejenige Summe von Erscheinungen, welche wir Welt nennen. Alle Natur- und geistigen Kräfte „wohnen“ in der Materie. Wie durch die Dampfmaschine Bewegung, so wird durch die Maschine des tierischen Organismus eine „Gesamtsumme gewisser Effekte“ erzeugt, die wir Geist, Seele, Gedanke nennen. Die psychische Tätigkeit ist nichts anderes als die zwischen den Zellen der grauen Hirnrinde geschehende „Ausstrahlung einer von äußeren Eindrücken geleiteten Bewegung“. Doch gestand er später zu, daß Kraft und Stoff „vielleicht nur zwei verschiedene

Seiten desselben Urgrundes aller Dinge darstellen", und daß sie, trotz ihrer Unzertrennlichkeit, „begrifflich" sehr weit auseinander lägen, ja „in gewissem Sinne einander geradezu negieren". Die letzten Rätsel des Lebens bekennt auch er nicht lösen zu können; man dürfe die Schranken der Erfahrung nicht überschreiten.

Büchner hat bis zu seinem 1899 erfolgten Tode noch eine große Reihe anderer Schriften derselben Tendenz geschrieben; keine jedoch hat den Erfolg seines ersten Werkes, das 1877 in 12., 1898 in 20. Auflage erschien, auch nur entfernt erreicht. Er will ausdrücklich für das große Publikum der „Gebildeten" schreiben. „Philosophische Ausführungen, die nicht von jedem Gebildeten begriffen werden können, verdienen nicht die daran gewandte Druckerschwärze." Neben gesunden naturwissenschaftlichen Anschauungen findet man bei ihm viel Oberflächliches. In praxi bleibt er übrigens, wie die meisten dieser „Materialisten", ein idealistischer Schwärmer für das Wahre, Humane und Schöne; für die Begründung einer Ethik dagegen hat er nie eine Spur von Verständnis gezeigt, beinahe ebensowenig für die soziale Frage.

5. Philosophisch bedeutender als die drei Vorgenannten ist H. Czolbe (Arzt in Königsberg, 1819—73), auf den F. A. Lange (*Gesch. d. Mat.* 459 ff.) zuerst weitere Kreise aufmerksam gemacht hat. Durch den Pantheismus (Hölderlin, Strauß, Bruno Bauer, Feuerbach) hindurchgegangen, will er in seiner *Neuen Darstellung des Sensualismus* (1855) den Materialismus, d. h. nach ihm „die Erklärbarkeit aller Dinge auf natürliche Weise" konsequenter als Feuerbach, Vogt, Moleschott u. a. begründen. Diese befänden sich im Grunde noch immer auf dem Boden der von ihnen angefeindeten spekulativen Philosophie. Er schließt das Übersinnliche von vornherein aus; ohne ein solches „Vorurteil" sei die Bildung einer Ansicht über den Zusammenhang der Erscheinungen überhaupt unmöglich. Und doch beruht auch sein Grundprinzip der sinnlichen Anschaulichkeit des Denkens, das Festhalten an der „Wirklichkeit" gegenüber dem „Blödsinn der Transscendenz" am letzten Ende auf einem übersinnlichen Moment, nämlich dem Bedürfnis nach „Einheit und Harmonie unseres ganzen bewußten Lebens". Wie sein Gegenfüßler (der Spiritualismus), stammt nach Czolbe auch der Materialismus nicht aus dem Wissen und Verstande, sondern aus dem Glauben

und dem Gemüte; und der Sensualismus macht Anspruch „nicht auf größere Scharfsinnigkeit, wohl aber auf tiefere, echtere Sittlichkeit“, wenn er sich mit der sinnlichen, erkennbaren Welt begnügt. Eine spätere Schrift Czolbes: *Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis* (1865), gesteht zu, daß die Welt nicht aus einem Prinzip allein — sei es nun die Materie Büchners oder der „Geist“ der spekulativen Philosophie oder der Gott der Theologen — erklärt werden könne, sondern nur aus mehreren, nicht weiter abzuleitenden Grundbestandteilen: den materiellen Atomen, den organischen Grundkräften und den psychischen Elementen, deren harmonisches Zusammenwirken in einer Art Weltseele einen zweckmäßigen Naturzusammenhang ermöglicht. Der letzte Zweck der Welt besteht in dem „durch die möglichste Vollkommenheit bedingten Glück jedes fühlenden Wesens“. — Eine nachgelassene Schrift endlich, die 1875 unter dem Titel *Grundzüge einer extensionalen Erkenntnistheorie* veröffentlicht wurde, nähert sich Spinoza, dessen unendliche Substanz Czolbe in dem leeren Weltraum wiedererkennt, und deren Attribute die unzähligen Atome und Empfindungen darstellen. Auch die letzteren sind ausgedehnt; bewußt werden sie dadurch, daß sie sich an einer Stelle zusammenziehen. In unserem Gesichtsraum befinden sich die Bilder der Außendinge neben dem Bilde unseres Körpers.

6. Spätere Anhänger des Materialismus und verwandte Richtungen. Von dem Materialismus Ueberwegs, der in Königsberg intim mit Czolbe verkehrte, ist schon oben (S. 385) die Rede gewesen. In populären Schriften ist der reine Materialismus wohl noch oft, bis zum heutigen Tage, verkündet worden; in der philosophischen Literatur erhielt die Bewegung einen gewissen Abschluß durch das, allerdings, wie fast alle materialistischen Schriften, an weiteste Kreise sich wendende Bekenntnis des alten D. Fr. Strauß: *Der alte und der neue Glaube* (1872), das beinahe ebensoviel Aufsehen machte als einst sein *Leben Jesu*, jetzt aber ziemlich vergessen ist (11. Aufl. 1881, 14. und letzte Aufl. 1895). Übrigens gehört genau genommen nur der dritte Abschnitt: *Wie begreifen wir die Welt?* in diesen Zusammenhang, während die drei übrigen (1. *Sind wir noch Christen?* 2. *Haben wir noch Religion?* 4. *Wie ordnen wir unser Leben?*) im wesentlichen nur religiöse,

ethische und soziale Kritik enthalten; die letztere ist sehr schwach, wie denn überhaupt fast sämtliche bloß naturwissenschaftliche Materialisten für die Bedeutung der sozialen Frage auffallend wenig Verständnis verraten. Seit Strauß hat der entschiedene Materialismus keinen namhaften philosophischen Vertreter mehr gehabt. Denn E. Häckel, den manche vielleicht als solchen ansehen, gehört, wenn überhaupt zur Philosophie, zur monistischen Entwickelungsphilosophie, die uns weiter unten (§ 77f.) beschäftigen wird. Der historische und ökonomische Materialismus aber steht auf einem ganz anderen Blatte. Andere neuere und neueste Systeme, wie Dührings „Wirklichkeitsphilosophie“ oder Avenarius' „Philosophie der reinen Erfahrung (Empiriokritizismus)“, zeigen zwar einen stark materialistischen Zug, können jedoch nicht ohne weiteres hierher gezogen werden.

Als nächster und heftigster, wenngleich nicht stärkster Gegner der materialistischen Zeitrichtung zeigte sich die diametral entgegengesetzte Weltanschauung: der Spiritualismus der spekulativen bezw. theologisierenden Philosophie.

§ 76. Spiritualismus und theologisierende Philosophie.

1. Der spekulative Theismus. Natürlich rief der pantheistische oder atheistische Radikalismus der Junghegelianer und der mit ihm sich verbindende Materialismus der Naturforscher die Verteidiger des Alten in die Schranken. Neben der immer bedeutungsloser werdenden Hegel'schen „Rechten“ übernahmen den Kampf in erster Linie eine Reihe Männer (Professoren der Philosophie und Theologie), die sich mehr an Schelling als an Hegel anschlossen und von der Annahme eines persönlichen Gottes als Grundvoraussetzung ausgingen. Sie suchten die Philosophie zu christianisieren, die Theologie spekulativ durchzubilden. Ihre Anschauungen bezeichneten sie als spekulativen Theismus, in dem der von Hegel gelehrte Pantheismus nur als Moment enthalten sei. Sie fanden ihren Sammelpunkt in der 1837 von dem jüngeren Fichte gegründeten *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*, die 1847 den Titel *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* annahm, unter dem sie noch gegenwärtig erscheint, bis 1901 unter der Redaktion von R. Falckenberg (Erlangen), seitdem von Busse

(Königsberg), nach ihrem heutigen Programm „den idealistischen und metaphysikfreundlichen Bestrebungen jeder Schattierung dienend“. Die philosophischen Hauptvertreter dieser sogenannten „Theistenschule“ waren, außer dem eben erwähnten J. H. Fichte (1797—1879) in Tübingen, Christian Hermann Weiße (1801—66) in Leipzig, Ulrici († 1884) in Halle, langjähriger Mitredakteur der Fichteschen *Zeitschrift*, Chalybäus († 1862) in Kiel, F. Harms († 1880) in Berlin. Auch der Ästhetiker Moritz Carrière († 1895) in München stand ihr nahe. Der bedeutendste unter ihnen ist wohl Weiße, dessen *System der Aesthetik* besonders gerühmt wird, und der auch Lotzes (s. § 79) Denken beeinflußt hat; zu seinen Schülern zählte u. a. der Leipziger Religionsphilosoph R. Seydel († 1892).

2. Von katholischer Seite nähern sich dieser Richtung eine Reihe philosophisch gerichteter Geister, wie: Bolzano (1781—1848) in Prag, der, 1820 wegen seines Rationalismus von seinen Oberen des Lehramtes entsetzt, die meisten seiner zahlreichen Schriften unter fremdem Namen herausgeben mußte, übrigens, gleich seinem Gesinnungsgenossen Hermes (Professor in Bonn, † 1831), doch mehr der Geschichte der Theologie als der Philosophie angehört, ferner der Münchener Jurist Wilhelm Rosenkrantz († 1874, nicht zu verwechseln mit dem S. 405 genannten Hegelianer Karl Rosenkranz) und der auch als Sozialphilosoph und Führer des Altkatholizismus bekannte Johannes Huber († 1879) in München, endlich der besonders hervorzuhebende Österreicher Anton Günther (1783—1863). Günther bildet, um seinen Theismus zu begründen, einen eigentümlichen Dualismus zwischen Natur und Geist, Gott und Welt aus. Für die Natur soll das Schelling-Hegelsche Entwickelungsprinzip gelten, nicht aber für den grundsätzlich von ihr zu scheidenden, nur im seelischen Leben des Menschen zufällig mit ihr verbundenen Geist. Die Gewißheit beruht auf der Identität des Denkens und Seins im Ich-Gedanken; die Welt ist die Objektivierung des göttlichen Weltgedankens. Aber selbst dieser einigermaßen an Descartes' Metaphysik erinnernde Spiritualismus, den Günther in zahlreichen, meist sarkastisch und aphoristisch gehaltenen, Schriften darlegte, war der römischen Kirche nicht kirchlich genug. Nach mehrjährigen Verhandlungen mit der Index-Kongregation, mußte der 74jährige Greis seine Lehre als ketzerisch abschwören; er starb in Dürftigkeit zu Wien,

als Weltpriester. Gleichwohl erwarb er sich eine zahlreiche und begeisterte Anhängerschaft unter den freier denkenden katholischen Gelehrten, die dann 1871 meist in das Lager des Altkatholizismus übergingen. Wir nennen von ihnen seinen Herausgeber und Biographen P. Knoodt († 1889 in Bonn) und den gegenwärtigen altkatholischen Bischof Th. Weber, dessen Standpunkt schon durch den Titel seines Hauptwerks (*Metaphysik, eine wissenschaftliche Begründung der Ontologie des positiven Christentums,* Gotha 1888—91) gekennzeichnet wird.

3. Wir wollen bei dieser Gelegenheit gleich die seitdem eingetretene Rückkehr der katholischen Neuscholastik zu Thomas von Aquino (Neu-Thomismus) mit berücksichtigen. Während bis zum Vatikanischen Konzil die soeben charakterisierte freiere Richtung unter den katholischen Theologen und Philosophen vorherrschte, wurde sie mit dem Altkatholizismus aus der römischen Kirche herausgedrängt. Den Zurückgebliebenen gab eine neue Direktive die Encyklika Papst Leos XIII. (selbst eines begeisterten Thomisten) vom 4. August 1879, die zur Wiederbelebung und weitesten Verbreitung der Lehre des Dr. angelicus aufforderte: sie sei am besten geeignet, die moderne Philosophie mit ihren Irrtümern zu widerlegen; ihr könnten dann die „gesicherten" Ergebnisse der neueren Wissenschaft eingegliedert werden. Diesem Appell haben denn auch die Dozenten der katholischen Lehranstalten mit löblicher Bereitwilligkeit Folge geleistet. Seit 1887 bezw. 1888 wirken allein drei deutsche Zeitschriften in diesem Sinne: das *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie,* herausgegeben von Commer (Paderborn), das *Philosophische Jahrbuch* von Gutberlet (Fulda) und die populäreren Charakter tragenden *St. Thomas-Blätter* von C. M. Schneider. Von selbständigem philosophischen Denken kann natürlich, wo eine kirchliche Autorität die unüberschreitbare Schranke bildet, nur in sehr bedingter Weise die Rede sein. Doch haben mehrere katholische Gelehrte, wie namentlich Clemens Bäumker (in Breslau, jetzt Bonn) und G. von Hertling (München), tüchtige Arbeiten zur Geschichte der Scholastik geliefert; auf dem Gebiete der Moralphilosophie haben sich die Jesuiten T. Pesch und V. Cathrein in weiteren Kreisen bekannt gemacht.

4. Zu den Vertretern des Spiritualismus ist auch Adolf Trendelenburg (geb. 1802, von 1833—1872

Professor in Berlin, in sehr einflußreicher Stellung) zu zählen, der gegenüber Hegels Dialektik und Herbarts Realismus an Aristoteles' „organische" Weltanschauung wieder anknüpfte. Als organisches Weltprinzip nimmt Trendelenburg eine zweckerfüllte konstruktive „Bewegung" an, von der sowohl die äußere Welt des Seins als ihr Gegenbild, die innere Welt des Denkens, geleitet werde. Außer diesem spekulativen Prinzip, das er namentlich in seinem Hauptwerk: *Logische Untersuchungen* (Berlin 1842, 3. Aufl. 1870) aufstellt, hat er hauptsächlich das *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik* (Lpz. 1860) bearbeitet. Wichtiger als durch seine Metaphysik ist Trendelenburg durch Ausführung und Anregung von zahlreichen historischen Untersuchungen, namentlich auf dem Gebiete der alten Philosophie, geworden. Sein Schulbuch *Elementa logices Aristoteleae* (1836) war früher ein viel verbreitetes (9. Aufl. 1892) Unterrichtsmittel.

Auch heute fehlt es nicht an spiritualistischen oder, wie sie sich in der Regel lieber nennen, „idealistischen" Lehren oder gar „Systemen". Doch hat keines von ihnen eine Bedeutung erlangt, die uns zu seiner Berücksichtigung nötigte. Anders ist es mit mehreren idealistischen Systembildungen auf naturwissenschaftlicher Grundlage, durch welche Denker wie Fechner, Lotze, Wundt und von Hartmann sich einen Namen erworben haben. Zuvor aber haben wir noch eine Bewegung zu betrachten, die an den Positivismus und die materialistische Naturwissenschaft zwar anknüpft, aber damit den teleologischen Grundgedanken der Entwickelung verbindet.

Kapitel XXIV.

Die moderne Entwickelungsphilosophie (Darwin, Spencer).

§ 77. Der Darwinismus.

1. Der Entwickelungsgedanke überhaupt. Der Entwickelungsgedanke überhaupt hat in der Philosophie von jeher das Bürgerrecht besessen. Wir sind ihm schon in so frühen Erscheinungen, wie Heraklit und

Empedokles bei den Griechen, Lukrez bei den Römern, begegnet, von Aristoteles ganz zu schweigen. Indessen erst in der zweiten Hälfte des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts gelangt er zu größerer Bedeutung. Nach Montesquieu wenden ihn Lessing, Herder und Kant auf die Geschichtsphilosophie, Kant-Laplace auf die Astronomie und Geophysik, Lyell auf die Geologie, die Assoziationspsychologen auf die seelischen Erscheinungen, Kaspar Friedrich Wolff und K. E. von Bär auf die Zoologie und Embryologie an. Im 19. Jahrhundert wurde er zudem von Schelling und Hegel auf allgemein-philosophischem, von Goethe, Oken, Jean Lamarck, Geoffroy St. Hilaire u. a. auf allgemein-naturwissenschaftlichem Gebiete vertreten. Aber zum Gemeingut der Wissenschaft wurde er doch erst in den letzten vier Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, und zwar in erster Linie durch das Auftreten des Engländers

2. Charles Darwin (1809—82). Darwins Einzelforschungen gehören zwar in keiner Weise hierher, wohl aber die Hervorhebung seines Grundgedankens. Nicht ohne Grund schrieb er, nachdem während seiner fünfjährigen Forschungsreise auf dem Schiffe Beagle (zu deutsch: „Spürhund"!) die erste Idee seiner großen Entdeckung in ihm aufgetaucht war, schon 1837 in sein Tagebuch: „Meine Theorie wird zu einer ganzen Philosophie führen". Darwins Hypothese hat uns eine unübersehbare Entwickelungsreihe alles Seienden nach rückwärts wie nach vorwärts ahnen lassen und zugleich in den kleinen Dingen um uns her die Kräfte aufgezeigt, durch deren ununterbrochene stille Tätigkeit die gegenwärtigen Arten ihre jetzige Form erlangt haben. Der in dem Werke seines Landsmannes Malthus: *Ueber das Bevölkerungsprinzip* (1798) enthaltene Gedanke, daß die lebenden Wesen die Tendenz haben, sich rascher zu vermehren als die ihnen zu Gebote stehenden Lebensmittel, gab ihm (1838) einen weiteren Anstoß zur Ausbildung seiner Theorie, die er jedoch erst nach langem und sorgfältigem Ausreifen, nach mehr als 20jähriger Erprobung durch die Tatsachen der Erfahrung, in seinem Werke: *Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* (1859) veröffentlichte. Danach entsteht infolge jener Tatsache ein „Kampf ums Dasein" (vgl. Hobbes' *bellum omnium contra omnes*), in welchem diejenigen Arten bezw. Individuen den Sieg davontragen, die sich infolge größerer

Fähigkeit zur Variation ihren Lebensbedingungen am besten anzupassen wissen; darin besteht das Prinzip der „natürlichen Auslese (Zuchtwahl)“, demzufolge „jede, wenn auch noch so kleine Variation, die dem Individuum nützt, erhalten wird“. In seiner vorsichtigen und kritischen Weise erkannte der gewissenhafte Forscher indes an, daß der erste Ursprung der Variation (Divergenz), wie der erste Ursprung des Lebens überhaupt, ungelöste Rätsel für uns sind. Erst zwölf Jahre später übertrug er in seinem zweiten Hauptwerke: *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl* seine bis dahin nur mit Bezug auf die Pflanzen- und Tierwelt aufgestellte Theorie auch auf das Menschengeschlecht, das sich aus niedrigeren Tierformen vermittelst des natürlichen Prinzips der geschlechtlichen Zuchtwahl entwickelt hat. Zwischen dem Menschen und den höheren Tieren existieren nur Unterschiede des Grades. Die körperliche und geistige Kluft zwischen dem Affen und dem niedrigsten Wirbeltier ist größer als die zwischen Affen und Menschen, so „ungeheuer“ die letztere auch bleibt. Auch die (höheren) Tiere besitzen Erinnerungs- und Vergleichungsvermögen, Schönheitssinn, sympathische und soziale Instinkte. Die natürliche Auslese führt übrigens nicht notwendig zu einer immer größeren Vervollkommnung aller Lebewesen; der Regenwurm z. B. würde gar keinen Nutzen von vollkommeneren Organen, als seinen gegenwärtigen, haben; darum bildet er sie nicht aus. Ja, es können sogar Rückschritte eintreten, indem gewisse Organe oder Eigenschaften durch Vereinfachung oder Änderung der Lebensverhältnisse überflüssig werden bezw. verkümmern. Die moralischen Gefühle des Menschen haben sich gleichfalls auf natürliche Weise entwickelt. Da die Erhaltung und Stärkung der Gemeinschaft in der Regel nützlich sein wird, so bildet die natürliche Auslese nicht bloß die egoistischen, sondern auch die uneigennützigen (sozialen) Gefühle immer mehr aus. — Über das Verhältnis des Geistigen zu den materiellen Organen, an die es stets gebunden erscheint, hat Darwin sich nirgends näher ausgesprochen, dagegen in seinem Buche: *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei den Menschen und den Tieren* (1873) viele interessante, wenngleich jetzt wissenschaftlich teilweise überholte, Beiträge zur physiologischen Psychologie geliefert. — In metaphysischer Hinsicht erklärte sich Darwin — wenigstens in seinen späteren Jahren — als Agnostiker, der

sich in allem, was über die Erfahrung hinausgeht, des Urteils enthält. Er steht sonach philosophisch im wesentlichen auf dem Boden des Positivismus.

3. Anhänger Darwins. Die Darwinsche Theorie — auf die gleichzeitig mit ihrer ersten Veröffentlichung auch Darwins jüngerer Landsmann Alfred Wallace gekommen war — ist von ihrem Urheber nicht als Dogma, sondern als das, was sie in Wahrheit ist und bleiben wird, als fruchtbare Hypothese aufgestellt worden. Kühner, aber auch unkritischer verfuhren die meisten der begeisterten Anhänger, die sich die neue Lehre bald erwarb: so Huxley (*Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur* 1863), K. Vogt (in seinen § 75 citierten *Vorlesungen* von 1863) und namentlich der Zoologe Ernst Haeckel in Jena (geb. 1834), der weniger durch seine *Generelle Morphologie* (2 Bände 1866) und andere wissenschaftliche Arbeiten, als durch die populäre *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868, 8. Aufl. 1889, 9. Aufl. 1898, in zwölf Sprachen übersetzt) und *Anthropogenie* (1874, 4. Aufl. 1891) weite Kreise für den Darwinismus gewann. So groß auch die Verdienste Haeckels um die Verbreitung des Entwickelungsgedankens in der Naturwissenschaft sind, so berechtigt auch seine Ablehnung des Supranaturalismus vom Standpunkte der Wissenschaft erscheint, so hat er sich doch in der Philosophie, wie namentlich sein neuestes, viel gelesenes Buch *Die Welträtsel* (1.—4. Aufl. 1899) zeigt, starke Blößen gegeben; vgl. *E. Adickes, Kant contra Haeckel, Erkenntnistheorie gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus,* Berlin 1901. Sein „Monismus" ist im Grunde dogmatischer, dabei zugleich poetisch und pantheistisch angehauchter, also inkonsequenter Materialismus. Seine Lehre von der Beseelung alles Lebenden — Haeckel redet sogar von Atom-, Zell- und Gewebeseelen — erinnert einigermaßen an den Hylozoismus der Alten. Naturphilosophisch am wichtigsten und fruchtbarsten ist wohl seine von ihm als „biogenetisches Grundgesetz" bezeichnete Theorie, daß die Entwickelung der Einzelwesen eine abgekürzte Wiederholung der Stammesentwickelung ist.

Die Zahl der für und wider den Darwinismus, insbesondere die Descendenztheorie, eintretenden Schriften war namentlich in den 70er Jahren Legion; eine eigene „Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung", *Kosmos,*

redigiert von *O. Caspari*, *G. Jäger* und *Carus Sterne* (Pseudonym für Ernst Krause) vertrat von 1877—1886 die neuen Grundsätze. Seitdem der Entwickelungsgedanke mehr oder weniger in sämtliche Wissenschaften eingedrungen ist, ist der spezielle Darwinismus naturgemäß mehr zurückgetreten. Doch ist soeben (April 1902) eine neue Monatsschrift: *Politisch-anthropologische Revue* begründet worden, die als ihr Ziel die „folgerichtige Anwendung der natürlichen Entwickelungslehre im weitesten Sinne des Wortes auf die organische, soziale und geistige Entwickelung der Völker" bezeichnet. Ihr Herausgeber (*L. Woltmann*) hatte bereits früher: *Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus* (1899) veröffentlicht.

Unabhängig von der darwinistischen Bewegung erfolgte die philosophische Ausbildung der Entwickelungslehre durch den Engländer Herbert Spencer.

§ 78. Die Entwickelungsphilosophie Spencers.

Eine gute Einführung gibt O. Gaupp, Herbert Spencer 1895 (Klass. d. Philos. V). Ueber Spencers Sociologie vgl. Toennies in Philos. Monatsh. XXV und XXVIII und K. Vorländer, Zeitschr. f. Philos. 108. Bd. (1896).

1. *Schriften.* Bereits sieben Jahre vor dem Auftreten Darwins hatte Herbert Spencer (geb. 1820) einen Aufsatz über die Entwickelungshypothese geschrieben und ein Jahr vorher den Plan zu seinem, unter den größten Schwierigkeiten von ihm festgehaltenen, großen Lebenswerk gefaßt: einer umfassenden Darstellung des Entwickelungsprinzips auf den Gebieten der Biologie, Psychologie, Soziologie und Ethik, das er, in späterer Zeit von einem Stabe jüngerer Mitarbeiter unterstützt, erst vor wenigen Jahren zu Ende geführt hat. Als einleitender Band erschienen 1860 die *First Principles (Erste Prinzipien)*; es folgten die *Prinzipien der Biologie* (Bd. II, III, 1864—1867), *der Psychologie* (Bd. IV, V, 1870—1872), *der Soziologie* (Bd. VI—IX, 1876—1896) und *der Ethik* (Bd. X, XI, 1879—1893). Eine deutsche Übersetzung lieferte *B. Vetter* 1875ff.; eine neue ist von *V. Carus* (1901) begonnen worden. Daneben hat Spencer (seit 1843) noch eine Reihe von Einzelarbeiten geliefert, unter denen wir namentlich seine in England sehr verbreitete (23. Aufl. 1890) Schrift über *Intellektuelle, moralische und physische*

Erziehung hervorheben (deutsch von *F. Schultze* 1874); seine ersten Schriften waren nicht biologischen, sondern ethisch-politischen Inhalts.

2. *Grundbegriffe.* Auch Spencers Schreibart besitzt die gewöhnliche engliche Breite, sodaß die leitenden Prinzipien seiner *Synthetischen Philosophie* sich verhältnismäßig kurz zusammenfassen lassen. Von den verschiedensten Seiten führt unser Denken uns auf ein letztes Unerkennbares (Absolutes, auch „Kraft" genannt), dessen Anerkennung zugleich die einzige Möglichkeit einer Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft bietet. Das innerste Wesen dieser unerforschlichen Kraft wird sich uns freilich niemals enthüllen. Aber dieser „Agnostizismus" Spencers ist nur ein relativer. Zwar nicht das Sein, wohl aber das Werden ist erkennbar, und Wissenschaft bedeutet die teilweise, Philosophie die vollkommen vereinheitlichte Erkenntnis dieses Werdens. Grundvoraussetzungen alles wissenschaftlichen Denkens (Wahrheiten a priori) sind: die Unzerstörbarkeit des Stoffes, die Fortdauer der Bewegung und die Erhaltung der Kraft. Der gesamte Weltprozeß besteht in einer beständigen Andersverteilung von Stoff und Bewegung, Entwickelung und Auflösung, Leben und Tod. Entwickelung heißt Übergang aus einem zusammenhangloseren in einen zusammenhängenderen Zustand des Ganzen (Integration), verbunden mit dem Übergang von unbestimmter Gleichartigkeit zu bestimmter Ungleichartigkeit seiner Teile (Differenzierung). Eine Erscheinung erklären heißt: sie als Teil dieses Entwickelungsprozesses erkennen.

3. *Anwendungen.* Das Wertvolle der Spencerschen Darlegungen besteht in der Anwendung dieser, induktiv und deduktiv entwickelten, allgemeinen Grundsätze auf das weite Feld des Anorganischen (Astronomie, Geologie) und Organischen (Biologie, Psychologie, Soziologie und Ethik). Dieselbe beginnt bereits in den *First Principles,* sie erhält ihre Spezialausführung auf dem Felde des Organischen in den oben aufgeführten Werken, nach dem in allem Wesentlichen schon in dem Prospekte von 1860 aufgestellten Plane. Jeder Teil geht zunächst von den wissenschaftlichen Grundtatsachen (Daten) der betreffenden Wissenschaft aus, um daran induktive Verallgemeinerungen zu knüpfen und von diesen endlich zu zusammenhängenden Synthesen und speziellen Analysen

fortzuschreiten. — a) *Biologie.* Leben wird definiert als „die beständige Anpassung innerer an äußere Beziehungen." Die Biologie untersucht demnach die Wechselwirkungen zwischen Individuum und Außenwelt, vom ersten, äußerst unbeständigen und homogenen Protoplasma an bis zur Entstehung des Bewußtseins. Darwins Prinzip der natürlichen Auslese erkennt Spencer im vollsten Maße an, wenngleich er es nicht für ausreichend hält; die Vererbung erworbener Eigenschaften hat er noch neuerdings gegenüber dem Freiburger Professor Weismann verteidigt. b) *Psychologie.* Die „objektive" Psychologie betrachtet — im Unterschiede von der auf die innere Beobachtung gegründeten „subjektiven" — die Erscheinungen des an sich nicht weiter erklärbaren Bewußtseins ebenfalls als Anpassungen des Inneren an das Äußere. Das Wesen der geistigen Substanz bleibt dem Psychologen ebenso unbegreiflich, wie das der materiellen dem Chemiker. Er hat nur die letzten Elemente zu erforschen, auf deren Kombinationen und Umformungen, durch fortschreitende Konzentration, Differenzierung und Bestimmtheit, das psychische Leben sich aufbaut, um so eine Entwickelungsgeschichte des Bewußtseins (Instinkt, Gedächtnis, Vernunft, Gefühl, Wille) zu geben. c) *Soziologie.* Die Ausdehnung auf die geschichtliche Entwickelung der menschlichen Gesellschaft geben die vier Bände der Soziologie, die uns von dem Leben des primitiven Wilden bis zu dem des modernen Kulturmenschen begleiten. Auch die sozialen Organisationen sind, wie Spencer unter fortwährenden Hinweisen auf biologische Analogien ausführt, organisch geworden, nicht künstlich hervorgebracht. Aller Fortschritt rührt von der beständig besseren Anpassung der Menschen an ihre natürliche und soziale Umgebung her. Der ursprüngliche Gesellschaftstypus ist der kriegerische oder, allgemeiner gefaßt, das zwangsweise Zusammenwirken, gegen den der industrielle Typus oder das freiwillige Zusammenwirken sich nur langsam und unter häufigen Rückschlägen emporzukämpfen vermag. Spencer ist extremer Individualist, er lehnt z. B. alle öffentlichen Wohlfahrtsfahrtseinrichtungen ab. Die Tendenzen der Gegenwart treiben jedoch, wie er fürchtet, einem Staate zu, in dem „kein Mensch tun kann, was ihm beliebt, sondern jeder tun muß, was ihm geheißen wird". Er hält den Sozialismus für unvermeidlich, aber für „das größte Unglück,

das die Welt je erlebt hat", und glaubt, daß er „in einem Militärdespotismus der schärfsten Form enden wird". d) *Ethik.* Auf die Möglichkeit eines dritten, über den beiden genannten stehenden Typus weist Spencers Ethik hin. In diesem dritten, vollkommensten Typus, der für uns Jetztlebende freilich nur ein fernes Ideal ist, wird die Entwickelung eines jeden Individuums nur durch das gleich große Recht anderer auf ihre Entwickelung beschränkt sein (vgl. Kants rechts- und geschichtsphilosophisches Prinzip). Das Entwickelungsprinzip verbindet auch in der Ethik die reine (intuitive) und die empirische Betrachtung. Gut ist = Entwickelung fördernd, schlecht = Entwickelung hemmend. Das letztbewegende ethische Motiv erblickt Spencer zwar, mit der utilitaristischen Schule, in den Lust- und Unlustgefühlen, aber er hält doch eine bestimmte Art derselben für notwendig Glück befördernd, eine andere für notwendig Unglück erzeugend.

Eine wahrhaft staunenerregende Fülle von Stoff hat Spencer in den elf stattlichen Bänden seiner *Synthetischen Philosophie* niedergelegt, und bewundernswert ist die Weise, wie er diesen massenhaften Stoff lichtvoll zusammengefaßt hat, wenn auch, wie er selbst gesteht, „aus dem komplizierten und verworrenen Tatsachenmaterial nur die umfassenderen Wahrheiten mit einiger Deutlichkeit herauszuschälen sind". Freilich: so fruchtbar die Anwendung des Entwickelungsgedankens auf die ganze Summe nicht bloß der Natur-, sondern auch der geistigen, geschichtlichen und sozialen Erscheinungen sich erweist, so bleibt doch die genetische Betrachtung der Dinge immer nur eine, wenn auch noch so wichtige, unter den wissenschaftlichen Betrachtungsweisen oder Methoden und bedarf anderer, vor allem der erkenntnistheoretischen, zu ihrer Ergänzung bezw. Beschränkung; das aber fehlt bei unserem Philosophen.

4. *Einfluß Spencers.* Nachdem Spencer lange Jahre unter der Teilnahmlosigkeit des philosophischen Publikums zu leiden gehabt hatte, fanden seine Lehren in den letzten drei Jahrzehnten eine immer wachsende Verbreitung: wesentlich allerdings in den Ländern englischer Zunge. Zuerst brach ihm in Nordamerika sein Verehrer Youmans Bahn, das Mutterland folgte; heute wird er auch im fernsten Osten, in Australien, sowie auf den Universitäten Japans, eifrig studiert. Auch auf das

philosophische Denken der Skandinavier, Russen und romanischen Völker ist er nicht ohne Einfluß gewesen, während man sich in Deutschland erst Ende der 80er Jahre stärker mit ihm zu beschäftigen begann.

5. *Sonstiger Evolutionismus.* Auch abgesehen von Spencer, zählt der Evolutionismus in seinen verschiedenen Formen in England zahlreiche Anhänger: meist Naturforscher, die ihn in der Regel mit dem erkenntnistheoretischen Agnostizismus verbinden, wie der schon § 77 genannte Huxley und der auf deutschen Universitäten gebildete John Tyndall (1820—93), während Romanes († 1894) damit eine pantheistische Weltanschauung vereinte. Daneben hat neuerdings der Einfluß der deutschen idealistischen Philosophie (Neuhegelianismus, Neukantianismus, vgl. § 83) wieder zugenommen. — Auch der französische Evolutionismus von Durand († 1900), Fouillée (geb. 1838) und Guyau (1854—88) verbindet sich mit einer eigenartigen idealistischen Metaphysik (vgl. *Ueberweg-Heinze* IV, § 48).

Kapitel XXV.

Idealistische Systembildungen auf naturwissenschaftlicher Grundlage.

Während die Entwickelungsphilosophie sich prinzipiell durchaus auf positivistischem Boden bewegt und nur den Entwickelungsgedanken in die Masse der Erfahrungstatsachen hineintragen will, gegenüber dem jenseits der Erfahrung Liegenden aber sich skeptisch verhält, streben in Deutschland mehrere geistvolle Denker eine Vermittlung zwischen dem Geiste der modernen Naturwissenschaft, dem auch sie sich nicht entziehen können und wollen, und der alten spekulativen bezw. idealistischen Gedankenrichtung an. Mit gründlicher naturwissenschaftlicher Bildung ausgerüstet, suchen sie ihrem Bedürfnisse nach einheitlicher Weltauffassung durch neue metaphysische, wenn auch auf empirischem Fundamente ruhende, Systembildungen zu genügen. Es sind dies: Fechner (1801—87, Hauptwerke 1848—60), Lotze (1817—81, Hauptwerke 1851—64), von Hartmann (geb. 1842, Hauptwerke 1869 ff.) und Wundt (geb. 1832, Hauptwerke 1873 ff.). Von ihnen behandeln wir zunächst

die beiden älteren: Fechner und Lotze. Beiden ist, neben einer gediegenen naturwissenschaftlichen Bildung, ein poetischer und religiöser Sinn gemeinsam; daneben ist Fechner die entschiedenere, feurigere, phantasiereichere, freilich auch phantastischere Natur, während Lotze mehr den Typus des kritischen, bedächtigen und feinsinnigen Gelehrten repräsentiert.

§ 79. Fechner und Lotze.

1. Fechner.

K. Laßwitz, G. Th. Fechner. Klass. der Philos. I. Stuttgart 1896.

a) *Leben und Schriften.* Fechner, geboren 1801 in der Niederlausitz, seit 1834 in Leipzig Professor der Physik, sah sich 1839/40 durch ein Augenleiden zum Aufgeben seiner Professur genötigt und hielt nunmehr freie Vorlesungen naturphilosophischen, anthropologischen und ästhetischen Inhalts, daneben seinem Hange zur Paradoxie in sarkastisch-humoristischen Schriften (als „Dr. Mises“) nachgebend. Noch in seinem 86. Lebensjahre schrieb er eine psychophysische Abhandlung für eine wissenschaftliche Zeitschrift. Bald darauf starb er in Leipzig, wo er seit 70 Jahren gelebt hatte.

Von seinen Schriften gehören dem wissenschaftlich-philosophischen Gebiete an: *Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre* 1855, *Die Elemente der Psychophysik* 1860 (2. Aufl. 1889), *Vorschule der Aesthetik* 1876; dem poetisch-spekulativen: *Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen* 1848, *Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits* 1851, *Ueber die Seelenfrage* 1861, *Die drei Motive des Glaubens* 1863, *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht* 1879.

b) *Metaphysik.* Zwischen Gott und Welt, Unendlichem und Endlichem gibt es keinen Gegensatz; sie gehören zueinander wie Seele und Körper. Das Endliche ist Inhalt des Unendlichen, das in ihm an unzähligen Enden zu erfassen ist. Alles ist beseelt. Denn warum sollen wir den wissenschaftlich nachgewiesenen kontinuierlichen Zusammenhang zwischen Tier- und Pflanzenorganismus nicht auch noch weiter, auf die scheinbar unbeseelte Materie ausdehnen? Alle Seelen aber sind Teile einer höchsten, alles umfassenden Seele, des Prinzips aller Ordnung und alles kausalen Zusammenhangs im Weltall. So baut Fechner auf dem höchsten Gesetze (dem Kausalgesetze)

die höchste Idee (Gottesidee) auf. In dem höheren Leben, in das unsere Seele nach dem Tode eingehen wird, stehen die Geister, nicht mehr an räumliche Schranken gebunden, in einem freieren und innigeren Verkehr. Freilich sind diese und ähnliche Sätze nur „Glaubenssätze" der „Tagesansicht".

c) *Naturphilosophie (Atomistik).* Wie die letzte und höchste Wirklichkeit des Geistigen in der göttlichen Bewußtseinseinheit beschlossen ist, so liegt das letzte Element der Körperwelt im Atom. Die Naturwissenschaft kann die materiellen Vorgänge nur als Wechselwirkungen kleinster, für uns nicht weiter teilbarer Teilchen, d. h. „relativer" oder „philosophischer" Atome auffassen. Je kleiner sie gedacht werden, um so genauer die wissenschaftlichen Resultate; denn sie sind ja nur angenommen, um Ausgangspunkte der Wirkungen, also Kraftcentren zu gewähren. Ausdehnung besitzen sie nicht mehr, ihre „Materie" ist nicht mehr materialistisch. Das Atom ist vielmehr nur die unterste Grenze unserer Erkenntnis, wie das universale Weltgesetz die oberste. Von der Schelling-Hegelschen Naturphilosophie, die in die Natur hinabsteige, „wie der Bär in einen Bienenkorb", wollte Fechner nichts wissen; man müsse vielmehr sorgsam, wie die Bienen, von unten auf arbeiten und sammeln. Das Wertvollste, was er selber für die Wissenschaft geleistet hat, ist seine

d) *Psychophysik.* Die materielle Welt ist die äußere (konvexe), die psychische die innere (konkave) Seite des Universums; der Unterschied liegt nur in dem Standpunkt des Beschauers. Das Gesetz der Erhaltung der Energie gilt für beide Seiten. Aber die psychische Intensität (Empfindung) wächst nicht so schnell, wie der entsprechende physische Eindruck (Reiz), sondern nur in dem Verhältnis dieses Reizzuwachses zu der schon vorher vorhandenen Reizstärke (Webersches Gesetz, nach dem Physiologen E. H. Weber, an dessen Untersuchungen Fechner, sein Schüler, anknüpfte). Maßeinheit ist dabei der eben merkliche Unterschied der Empfindung.[1]) So legte Fechner den ersten Grund zu einer experimentellen

[1]) Ueber die Sache vgl. namentlich *F. A. Müller, Das Axiom der Psychophysik,* Marburg 1882, und *A. Elsas, Ueber die Psychophysik,* Marb. 1886. Gegen Einzelheiten sind von verschiedenen Forschern (u. a. Helmholtz, Hering) Bedenken erhoben worden.

Psychologie, die dann von Wundt (s. § 80) u. a. weiter ausgebaut wurde.

In der Ethik huldigte Fechner einem universellen Eudämonismus, in der Ästhetik dem Assoziationsprinzip.

2. Lotze und ihm verwandte Philosophen.

Vgl. R. Falckenberg in Klass. d. Philos. XII. Band (der jedoch nur Lotzes Leben und Schriften behandelt) 1901.

a) *Leben und Schriften Lotzes.* Auch Hermann Lotze war (1817) in der Lausitz geboren, kam in Leipzig unter den Einfluß des Ästhetikers und Religionsphilosophen Christian Weiße (S. 433), lernte Medizin und Physik bei E. H. Weber und Fechner, wurde Dozent der Philosophie und Medizin, bereits mit 25 Jahren Professor der Philosophie und 1844 auf Herbarts Lehrstuhl in Göttingen berufen, wo er bis 1881 wirkte; in demselben Jahre nach Berlin berufen, starb er schon nach wenigen Monaten daselbst. Seine ersten Schriften: *Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften* (1842), *Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens* (1851) und *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (1852), behaupten den durchaus mechanischen Charakter der Physiologie, wie denn bereits sein Artikel *Lebenskraft* in *Rudolf Wagners Handwörterbuch der Physiologie* (1841) dem Vitalismus entgegengetreten war. Aber der Verfasser verweist schon hier darauf, daß er damit noch nicht den Abschluß seiner Ideen gegeben habe. Eine populäre Darstellung seiner gesamten Weltanschauung, eine Art Ergänzung zu A. Humboldts *Kosmos* und Herders *Ideen,* gibt sein Hauptwerk *Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit,* 3 Bände 1856 bis 1864 (4. Aufl. 1884 ff.). Von seinem System hat er nur *Drei Bücher Logik* (1874) und *Drei Bücher Metaphysik* (1879) vollendet, dagegen eine geistvolle *Geschichte der Aesthetik in Deutschland* (1868) geliefert. Nach seinem Tode sind nach Vorlesungsdiktaten in acht Heften: *Grundzüge der Logik und Encyklopädie der Philosophie* (wichtig als Überblick über seine Lehre), *Metaphysik, Naturphilosophie, Psychologie* (5. Aufl. 1894), *Praktische Philosophie, Religionsphilosophie, Aesthetik* und *Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant* veröffentlicht worden.

b) *Teleologische Metaphysik.* Sein heißt: in Beziehungen stehen, Wirkungen austauschen. Das Wesen der Dinge besteht in dem Gesetze ihrer Verbindung und Aufeinander-

folge. Allein wie schon das einzelne „Ding“, d. h. das einheitliche, beharrende Subjekt wechselnder Zustände sich nur denken läßt nach der Analogie unseres, mit sich selbst identischen, Bewußtseins, so erhält der Begriff der Wechselwirkung vieler voneinander völlig unabhängiger Dinge (vgl. Herbart) keinen Abschluß ohne die Annahme eines unendlichen, sie alle umfassenden Wesens, als substantiellen Weltgrundes (Spinoza, Leibniz). Dem entspricht der Zusammenhang von Mechanismus und Teleologie. Auf dem Gebiete der äußeren Natur gilt auch Lotze der durchgängige mechanische Kausalzusammenhang als notwendige Voraussetzung. Aber die „innere“ Natur der Elemente kann nicht mehr rein logisch, sondern nur gefühlsmäßig, nämlich nach Analogie unseres eigenen geistigen Wesens aufgefaßt werden, der einzigen uns unmittelbar bekannten Wirklichkeit. Alles Reale ist geistig, und der letzte Weltgrund ist absolute Persönlichkeit (vgl. Weiße). Er enthält den höchsten Zweck der Dinge. Die Welt der Formen ist nur dazu da, daß in ihr das unbedingt Wertvolle, das, was sein soll, realisiert wird; Grund und Zweck des Wirklichen ist die ewige Liebe. So geht Lotzes Metaphysik schließlich in Religion und Ethik über, und die mechanische Naturansicht wird seinem „teleologischen Idealismus“ durchaus untergeordnet. In der Ethik hängt ihm der Begriff des Guten untrennbar mit dem der Lust zusammen.

c) *Spiritualistische Psychologie.* Da die bloße Wechselwirkung physischer Kräfte diejenige Einheit nicht zu erklären vermag, welche selbst die einfachsten Äußerungen psychischen Lebens charakterisiert, so nimmt Lotze eine besondere nichtsinnliche Seelensubstanz an. Die physiologischen Vorgänge geben uns Signale, welche die Seele in ihre eigene Sprache übersetzen muß; sie liefern den höheren Geistestätigkeiten (Erinnerung, Denken, moralisches und ästhetisches Gefühl) das Material, mit dem diese selbständig arbeiten. Gegenüber Hegel und Herbart wird mit Recht der grundlegende Wert des Gefühls betont. Für die Raumtheorie ist die Lehre von den Lokalzeichen bedeutsam. Unsterblichkeit kommt der Einzelseele wie allem Geschaffenen nur zu, insoweit sie (es) „um ihres Wertes und Sinnes willen ein beständiges Glied der Weltordnung sein muß“. Die Entscheidung darüber müssen wir einer

höheren Hand anvertrauen; wir können uns nur „auf den Glauben zurückziehen, daß jedem Wesen geschehen werde nach seinem Recht". Auch die *Metaphysik* schließt in ähnlichem, religiös angehauchtem Skeptizismus mit dem orientalischen Spruche: „Gott weiß es besser."

d) *Verwandte Denker.* Lotzes vermittelnde und versöhnende, in manchem an Schleiermacher erinnernde Natur hat zwar keine eigentliche Schule gebildet, aber bei verwandten Denkern vielfach Zustimmung und Beifall gefunden. In diesen Kreis gehören Teichmüller (in Dorpat, 1832—1888), Class (in Erlangen, †), E. Pfleiderer (in Tübingen, 1842—1902), von Jetztlebenden u. a. Busse (geb. 1862, in Königsberg) und namentlich R. Falckenberg (geb. 1851, in Erlangen). Auch Baumann (geb. 1837, in Göttingen) und Siebeck (geb. 1842, in Gießen) seien wegen ihrer Verbindung realistischer und idealistischer Motive an dieser Stelle erwähnt.

§ 80. Hartmann und Wundt.

1. Eduard von Hartmann.

a) *Leben und Schriften.* Als Sohn eines Generals 1842 zu Berlin geboren, widmete sich Hartmann anfangs der militärischen Laufbahn, wurde aber durch ein Knieleiden schon 1865 zum Abschied genötigt und ging zur Philosophie über. 1869 erschien sein Aufsehen erregendes Werk: *Philosophie des Unbewußten* (in zehnter, auf 3 Bände angewachsener Auflage 1890), dem dann bis heute noch über 30 größere und kleinere Schriften nicht bloß über sämtliche Gebiete der Philosophie, sondern auch über zahlreiche literarische, pädagogische und politische Themata gefolgt sind. Als die bedeutendsten von ihnen können die *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins* (1879) und die *Kategorienlehre* (1896) gelten. Eine Übersicht der übrigen siehe bei *Ueberweg-Heinze IV,* § 31, wo sich auch ausführliche Literaturangaben finden.

b) *Naturphilosophie und Metaphysik.* Hartmann gehört insofern mit Fechner und Lotze zusammen, als auch er, dem Motto seines Hauptwerks zufolge „spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode" zu gewinnen strebt. Im übrigen stellt seine Philosophie, weit mehr denn die jener beiden, eine „neuromantische Reaktion gegen den Realismus der Naturwissenschaft" *(Höffding)* dar. Nimmt

er auch mit Fechner Atomkräfte als letzte Elemente der Materie an, so verstehen wir doch diese letzten Kräfte nach seiner Meinung erst dann, wenn wir sie als hervorgegangen aus einem unbewußten Wollen und Vorstellen auffassen. Überall, wo Hartmann eine Lücke in der wissenschaftlichen Erklärung, von der er ausgehen will, zu finden meint, setzt er — zwar nicht die Allmacht des Schöpfers, wohl aber das Zaubermittel des Unbewußten ein. „Die bewußte Vernunft ist nur negierend, kritisierend, kontrollierend, korrigierend, messend, vergleichend, kombinierend, ein- und unterordnend, ... aber niemals schöpferisch produktiv, niemals erfinderisch." Hierin hängt der Mensch vielmehr „ganz vom Unbewußten ab", dem „Quell seines Lebens", und „wehe dem Zeitalter, das es gewaltsam unterdrückt"! Darwins Prinzip der natürlichen Auslese z. B. ist nur ein mechanisches Mittel in der Hand des von dem englischen Gelehrten übersehenen Unbewußten. Das Unbewußte herrscht nicht bloß in der „Leiblichkeit", d. h. im Instinkt, den Reflexwirkungen, der Naturheilkraft, den organischen Gebilden, sondern auch im menschlichen Geiste, in der geschlechtlichen Liebe, dem Gefühle, dem Charakter, dem ästhetischen Urteil und der künstlerischen Produktion, der Sprache, dem Denken, ja auch in der Geschichte, wo es die einzelnen ohne ihr Wissen im Dienste der großen Weltzwecke arbeiten läßt. Und zwar ist das Unbewußte ein einziges, allumfassendes, wenn auch unpersönliches Individuum; den Namen „Gott" vermeidet unser Philosoph, weil er alle anthropomorphen Vorstellungen fernhalten will.

Von diesem Standpunkt des Absoluten aus hat dann Hartmann allmählich alle philosophischen Disciplinen bearbeitet. Wir beschränken uns auf das am meisten charakteristische Gebiet, seine

c) *Ethik des Pessimismus,* die Schopenhauers Pessimismus mit Schelling-Hegels Entwickelungsphilosophie zu verschmelzen sucht, übrigens nach ihres Urhebers Ansicht seiner Philosophie nicht das Hauptgepräge geben, sondern nur eine „theoretische Anschauung" sein soll. Wenn wir das rechnungsmäßig feststellbare Vorherrschen des Übels in der Welt betrachten, so müssen wir sagen: die Welt verdankt ihre Entstehung nicht einem vernünftigen, sondern einem irrationalen Prinzip, das eben in dem blinden, zweck-

losen Willen liegt, der sich von der sehenden, zweckmäßig gestaltenden Vorstellung (Idee) losgerissen hat (vgl. Böhme, Schelling, Schopenhauer). Die sehende Idee, d. i. das vernünftige Bewußtsein, sucht dagegen die Welt allmählich zur Harmonie und Versöhnung (Willenlosigkeit) zurückzuführen, indem sie die Menschheit das Elend ihres Lebens erkennen lehrt und von verschiedenen Illusionen befreit. Anfangs nämlich erwartet der Mensch das Glück noch in seinem gegenwärtigen Leben (Kindheit, Griechentum), später in einem besseren Jenseits (Jünglingszeit, Mittelalter), jetzt (Mannesalter, Neuzeit) vielfach in einem dereinstigen Glückszustand der Menschheit. Vergeblich. Der Weise erkennt vielmehr, daß alle Fortschritte der Kultur mit wachsender Unseligkeit verbunden sind. Die höchste Form der Ethik ist daher nicht Menschenliebe und Entwickelungshoffnung, sondern das Mitleid mit dem fleischgewordenen und deshalb leidenden Absoluten, dessen Zwecke man sodann zu den seinigen macht. Freilich verschiebt unser Pessimist das Eintreten dieser höchsten Form auf eine unbestimmte Zukunft. Wenn auch im Grunde genommen das Nicht-Sein dem Sein vorzuziehen wäre, so ist doch die gegenwärtige Welt noch immer die beste unter allen möglichen! Hartmann bekennt sich zu einem „evolutionistischen Optimismus“: „Wir glauben an einen endlichen Sieg der heller und heller hervorstrahlenden Vernunft über die zu überwindende Unvernunft des blinden Wollens“. Das Prinzip der praktischen Philosophie bestehe darin, „die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken seines Bewußtseins zu machen“, indem wir uns nicht bloß mit allen übrigen sittlichen Individuen, sondern auch mit dem Allgeistwesen eins fühlen. Darin liege zugleich die wahre Religion des Geistes, die in Zukunft kommen werde, der „konkrete Monismus“.

d) *Erkenntnistheoretisches.* Ohne Frage spielt das Unbewußte und Unerklärbare in der mannigfaltigsten Weise in unser Leben hinein; es aber (mit Hartmann) geradezu zum obersten, erklärenden Prinzip zu machen, erscheint uns als eine Umkehrung gesunder wissenschaftlicher Methode. In neuerer Zeit hat Hartmann denn auch, namentlich in seiner *Kategorienlehre* (1896), eine mehr erkenntnistheoretische Begründung seines „transscendentalen Realismus“ (Realismus, weil er die „reale“ Existenz der „Dinge an sich“

außerhalb unserer Vorstellung anerkennt, transscendental, weil er sie gleichwohl den Formen der Erkenntnis unterordnen will) versucht. Freilich sind auch die Kategorien unbewußte Funktionen des Intellekts (metaphysische Betrachtung), aber sie gehen doch auf die reale Erscheinungswelt oder Natur (objektive Betrachtung) und geben sich im subjektiven Bewußtsein durch gewisse formale Bestandteile derselben, die „Kategorialbegriffe", kund. Hartmann unterscheidet die Kategorien des Empfindens (Qualität, intensive und extensive Quantität), des Anschauens (Räumlichkeit) und des Denkens; unter letzteren wieder die „Urkategorie" der Relation, sodann die Kategorien des vergleichenden, trennenden und verbindenden, messenden, schließenden, modalen und spekulativen Denkens. Die Unterkategorien des letztgenannten sind die Kausalität, Finalität und Substantialität; die Geschichte der Philosophie besteht in der Hauptsache in einem Ringen um die Kategorie der Substanz. Einerlei wie man über seinen metaphysischen Standpunkt denkt, hat er in der *Kategorienlehre* jedenfalls ein tüchtiges Stück philosophischer Arbeit geleistet.

Ähnlich Schopenhauer, hat auch Eduard von Hartmann durch die populäre und klare Schreibweise seiner meisten Schriften wie durch sein Zusammentreffen mit gewissen modernen Zeitströmungen, insbesondere dem in den 70er und 80er Jahren üppig ins Kraut schießenden Pessimismus, zahlreiche Leser gewonnen und eine reiche Literatur für und gegen seine Lehre ins Leben gerufen. Später hat die Bewegung sehr abgeflaut, und jetzt ist fast sein einziger bekannterer Anhänger A. Drews (geb. 1865, in Karlsruhe), dessen Buch *Die deutsche Spekulation seit Kant* (1892) die Lehre des Meisters als die wahre Konsequenz aller vorangegangenen philosophischen Systeme nachzuweisen versucht; vgl. auch desselben Monographie: *E. v. Hartmanns Philosophisches System im Grundriß*, Heidelberg 1902.

2. Wilhelm Wundt.

E. König, W. Wundt (Klass. d. Pilos. XIII) 1901.

a) *Leben und Schriften.* Wilhelm Wundt, 1832 im Badischen geboren, 1865—1872 Professor der Physiologie in Heidelberg, ging dann, wie Fechner und Lotze, zur Philosophie über, die er 1874 in Zürich lehrte und seit 1875 an der Leipziger Universität vertritt. Sein philosophischer Ent-

wicklungsgang ergibt sich aus der folgenden chronologischen Übersicht seiner wichtigeren philosophischen Schriften:

Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung 1862; *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele* 1863 (3. Aufl. 1897); *Die physikalischen Axiome und ihre Beziehungen zum Kausalprinzip* 1866, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* 1873 (5. Aufl. 1902); *Logik* 1880—83 (2. Aufl. 1893—95); *Ethik* 1886 (2. Aufl. 1892); *System der Philosophie* 1889 (2. Aufl. 1897); *Grundriß der Psychologie* 1896 (4. Aufl. 1901); *Einleitung in die Philosophie* 1900; *Völkerpsychologie* 1. Bd. 1900.

Mit Fechner, Lotze und Hartmann ist Wundt das Streben nach einem Ausgleich zwischen Spekulation und Erfahrung gemein. Noch bestimmter als jene stellt er die Forderung auf, daß die Philosophie den „Tatbestand der empirischen Einzelwissenschaften rückhaltlos als die Basis anerkenne, von der sie auszugehen habe". Freilich soll sie nicht, wie der radikale Positivismus will, bei der bloßen Erfahrung stehen bleiben, das begriffliche Erkennen werde vielmehr durch seine eigene Konsequenz über die Erfahrung hinausgetrieben (vgl. d.).

Wundts größtes, von allen Seiten anerkanntes Verdienst besteht in seiner Begründung einer physiologischen oder, wie er später deutlicher sich ausgedrückt hat, experimentellen Psychologie, zu deren Förderung er Ende der 70 er Jahre das erste derartige Laboratorium ins Leben rief, und die seit 1881 von ihm herausgegebene Zeitschrift *Philosophische Studien* schuf. Von 1880 an begann er dann auch die übrigen philosophischen Disciplinen zu bearbeiten.

b) *Die experimentelle Psychologie.* Sobald man die „Seele" als bloße Naturerscheinung, mithin die Psychologie als Naturwissenschaft auffaßt, muß man auch die experimentelle Methode auf sie anwenden können. Wundts allmählich auf zwei starke Bände angewachsenes Hauptwerk (*Grundzüge der physiologisehen Psychologie*) will vor allen Dingen ein Lehrbuch der Methode sein, will ein neues, erst im Entstehen begriffenes Wissenschaftsgebiet abgrenzen, nämlich die Untersuchung derjenigen Lebensvorgänge, die der äußeren (physiologischen) und der inneren (psychologischen) Beobachtung zugleich zugänglich sind und doch von keiner von beiden allein vollständig erfaßt werden können. Der Name „Seele" ist dabei nur ein Ausdruck für die gesamte,

in beständigem Flusse befindliche innere Erfahrung; er bezeichnet nur den stetigen Zusammenhang psychischen Geschehens, nicht ein besonderes Sein oder gar eine besondere Substanz, wie der in Wahrheit materialistische Spiritualismus meint. Psychologie ist diejenige Wissenschaft, welche „über die Wechselbeziehungen der subjektiven und objektiven Faktoren der unmittelbaren Erfahrung und über die Entstehung der einzelnen Inhalte der letzteren und ihres Zusammenhangs Rechenschaft gibt".

Im Interesse der „Geschlossenheit" der Naturkausalität wie auf Grund der völligen Unvergleichbarkeit der physischen und der psychischen Kausalerklärungen nimmt Wundt einen psychophysischen Parallelismus an; aber nur als „empirisches Postulat", das eigentlich nur die Koexistenz der physischen und der psychischen Vorgänge ausspricht. Ein Teil der letzteren ist in erster Linie von den körperlichen, ein anderer vorzugsweise von den „geistigen" Eigenschaften des psychophysischen Individuums abhängig. Die Physiologie kann uns weder über die Art der Verbindung noch über die Wertunterschiede der verschiedenen psychischen Gebilde, z. B. der Vorstellungen, unterrichten. Insofern der Willensvorgang in seiner Zusammengesetztheit aus Gefühlen, Empfindungen und Vorstellungen für alle Bewußtseinsvorgänge typisch ist, will Wundt seine Psychologie als „voluntaristisch" gelten lassen. Nicht bloß die Raumvorstellung, sondern alle psychischen Gebilde sind nach ihm das Produkt einer „schöpferischen Synthese", während die Naturkörper stets nur Summen vorhandener Atome, niemals „Neuschöpfungen" darstellen.

c) *Logik und Ethik.* Schon die Rede Wundts bei Antritt seiner Leipziger Professur (1875) hatte die Psychologie als Vermittlerin zwischen Natur- und Geisteswissenschaften bezeichnet. Seit dem Anfang der 80er Jahre beginnt er auch den letzteren sein Interesse zuzuwenden. Seine *Logik* will nicht sowohl eine formale Schullogik als eine Methodenlehre der Wissenschaften bieten, also sozusagen das Werk John Stuart Mills in zeitgemäßer Form fortsetzen. Das zweibändige Werk enthält in der Wundt eigentümlichen Breite eine ausführliche encyklopädische Methodologie aller Einzelwissenschaften (Mathematik, Naturwissenschaft, Psychologie, Geschichte, Gesellschaftswissenschaft, Philosophie), denen allen er sorgfältig bis in ihre feinsten Verästelungen nachgeht.

Wie auf den übrigen Gebieten, so will Wundt auch in seiner Ethik vermitteln zwischen Empirismus und (Kantischem) Apriorismus. Die Sittengebote sind weder starr unveränderlich noch zufällige Produkte wechselnder Umstände, sondern gesetzmäßige Erzeugnisse der universellen geistigen Entwickelung, von der die menschliche nur einen Teil bildet. Er verfolgt daher 1. die Tatsachen des sittlichen Lebens, 2. die Entwickelung der sittlichen Weltanschauungen, 3. die Prinzipien der Sittlichkeit; eine Würdigung der „sittlichen Lebensgebiete" macht den Beschluß. Als Selbstzweck erscheint ihm allein das universelle geistige Leben in seiner fortschreitenden Entwickelung, das in keine bestimmte Formel zu fassen ist und keinen Abschluß hat. Nicht die Einzel-, sondern die Völkerpsychologie ist die Vorhalle zur Ethik. Eine „Heterogonie der Zwecke" entsteht dadurch, daß die Wirkungen der Willensbetätigungen über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen und so neue Motive mit abermals neuen Effekten hervorrufen. Die Motive des sittlichen Handelns entspringen stets aus den Gefühlen, besonders den Ehrfurchts- und Neigungsgefühlen. Das instinktartige Handeln kann sich jedoch zu freiem und bewußtem Handeln nach Vernunftmotiven erheben.

d) *Metaphysik.* Bis gegen Ende der 80er Jahre hatten Freund und Gegner unseren Philosophen als „reinen Empiriker" betrachtet, zumal da doch auch seine Ethik sich im wesentlichen als psychologische Zergliederung der Erscheinungen des sittlichen Lebens gab. Man sah sich daher auf beiden Seiten einigermaßen enttäuscht, als in seinem *System der Philosophie* (1889) eine Metaphysik zum Vorschein kam, die der aufmerksame Beobachter freilich schon in seinen früheren Schriften bemerken konnte. Die „wissenschaftliche Philosophie", sagt Wundt, hat zwar von den Einzelwissenschaften als ihrer unerschütterlichen Grundlage auszugehen, aber ihre spezifische Aufgabe ist es, die durch jene vermittelten „allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen", ja noch mehr, sie zu einer „die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemüts befriedigenden Welt- und Lebensanschauung" zusammenzufassen.

In ähnlicher Weise, wie bei Kant, wird zwischen Verstand und Vernunft unterschieden. Der Verstand

will die Welt begreifen, die Vernunft, als dessen „höhere Stufe“, sie ergründen, d. h. in ihrer Totalität erfassen. Der Übergang von der einen (Erfahrungs-) zur anderen (metaphysischen) Erkenntnis ist ein stetiger und unvermeidlicher. Der Metaphysik fällt das Gebiet der „bleibenden Hypothesen“, d. h. derjenigen Voraussetzungen zu, die sich „als die für unsere jeweilige Erkenntnisstufe angemessenen, dem Einheitsbedürfnis der Vernunft am besten entsprechenden Annahmen erweisen lassen.“ Diese transscendenten Begriffsbildungen nennt Wundt (mit Kant) Ideen und unterscheidet, ähnlich wie dieser: kosmologische, psychologische und ontologische Ideen. Die kosmologischen Ideen (von der Unbegrenztheit des Raumes, der Zeit, der Motive und der — Kausalität der Erscheinungen), wollen die Totalität der gesamten äußeren Erfahrung zu einer einheitlich zusammenhängenden machen, die psychologischen (Einheit der individuellen Seele und des geistigen „Kosmos“) die der inneren. Der Zusammenhang der letzteren ist ausschließlich bedingt durch — unseren Willen, dem schlechterdings einzigen, was der Mensch „voll und ganz sein eigen nennen“ kann, zunächst in der Form des Einzelwillens, dann aber in der immer umfassenderer Willensgemeinschaften, bis wir schließlich zu der Idee eines menschlichen Gesamtwillens gelangen, der „über alle beschränkten Willenssphären hinausreichend, die gesamte Menschheit in der bewußten Vollbringung bestimmter Willenszwecke vereinigt“, übrigens nicht Ausgangs-, sondern Zielpunkt (praktisches Ideal) der Gesamtentwickelung ist.

Unsere Zuversicht auf dessen Erfüllung gründet sich auf den bisherigen Verlauf der menschlichen Entwickelung und führt uns zu der übersittlichen, religiösen Idee eines unendlichen vollkommenen Wesens. Die Gottesidee ist nach Wundt weder durch die Offenbarung noch durch sogenannte Vernunftbeweise zu begründen, sondern nur als die Idee eines höchsten Weltwillens, dessen Entfaltung sich in der Entwickelung der Welt, an der auch die Einzelwillen selbständig teilnehmen, darstellt (Pantheismus): eine abstrakt-philosophische Vernunftidee, die sich dem religiösen Gemüt des geistig-sinnlichen Menschen in den konkreten Glaubensvorstellungen der positiven Religionen verkörpert. Diese Vorstellungen und Kultformen können nur die Bedeutung

von Symbolen haben, wie auch die Lehre von der persönlichen Fortdauer nach dem Tode nur der Ausfluß eines egoistischen Glücksbedürfnisses ist; unvergänglich ist unser Geist nur als ein Glied und eine Kraft in dem universellen Werdeprozesse des Geistes überhaupt.

Die Gottesidee ist mit der ontologischen Frage nach dem letzten Einheitsgrunde von äußerer und innerer Erfahrung, Natur und Geist verbunden. Ein weder geistiges noch materielles Sein ist imaginär. Da aber alles Leben an physische Vorgänge gebunden ist und jede Vorstellung von Objekten auf einer Wirkung beruht, die das Wollen erfährt, so entscheidet sich Wundt für die erstere Lösung. Er faßt die Welt als eine geistige Einheit oder vielmehr, seinen „psychologischen Ideen“ gemäß, als eine Gesamtheit von Willenseinheiten, d. i. substanzerzeugenden Tätigkeiten auf. Schon die Elementarorganismen sind Träger eines Bewußtseins niederster Form, die sich bei der höheren (tierisch-menschlichen) Entwickelung in stets steigendem Maße einem Centralbewußtsein unterordnen. So entsteht eine Stufenordnung von Willensindividuen: ein an Leibniz erinnernder Gedanke, der nicht bloß naturphilosophisch und psychologisch fruchtbar ist, sondern auch die Natur- mit der Geistes- und geschichtlichen Entwickelung verbindet, die Natur zur „Vorstufe“ des Geistes macht.

Von diesem Gesichtspunkt aus stellt sich Wundts Metaphysik als ein eigenartiger, von Leibniz' individuellem, Schelling-Hegels überzeitlich-transscendentem, Spencers naturalistischem unterschiedener, voluntaristischer Evolutionismus dar.

Wundts eigentliche Bedeutung für die philosophische Entwickelung beruht gleichwohl in erster Linie auf seinen psychophysiologischen Forschungen (oben b.). Aus seinem Institut für experimentelle Psychologie sind zahlreiche Schüler hervorgegangen, welche jetzt auf deutschen und ausländischen Kathedern lehren und jene Methode weiter auszubilden bestrebt sind, dabei zum Teil ihrem Urheber entgegentretend. Wir nennen nur Ebbinghaus (in Breslau), Münsterberg (in Nordamerika), Ziehen (in Jena, neuerdings in Utrecht), Külpe (in Würzburg). Ebbinghaus und A. König geben seit 1889 die *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* heraus.

Kapitel XXVI.

Die Erneuerung des Kritizismus.

§ 81. Rückkehr zu Kant. F. A. Lange.

Eine zusammenfassende, eingehende Darstellung der neukantischen Bewegung fehlt noch. Begonnen hat F. Lindheimer: Beiträge zur Geschichte und Kritik der Neukantischen Philosophie. Erste Reihe: Hermann Cohen. Bern 1900 (Berner Studien XXI).

1. *Zurück auf Kant.* Der Materialismus der 50er Jahre, der als begreifliche Reaktionserscheinung auf den spekulativen Rausch der romantischen Philosophie gefolgt war, konnte mit den Waffen des theologisierenden „Idealismus", richtiger Spiritualismus (§ 76), welcher der materialistischen Behauptung einfach die spiritualistische Gegenbehauptung entgegensetzte, nicht überwunden werden. Aber auch die metaphysischen Systembildungen auf naturwissenschaftlicher Grundlage, von denen übrigens zunächst bloß die beiden älteren (Fechner und Lotze) in Betracht kamen, krankten an verschiedenen Schwächen. Und die Entwickelungsphilosophie führte doch nur einen, wenn auch noch so wichtigen, philosophischen Gedanken aus. Allen diesen Richtungen aber mangelte — wenn auch in verschieden starkem Maße — die notwendigste methodische Voraussetzung fruchtbaren Philosophierens: die erkenntnistheoretische Besinnung. Der eklatante Zusammenbruch der spekulativen Systeme (eines Fichte, Schelling, Hegel) bewies, daß es an der Zeit war, auf die schlichten Grundsätze ernster Wissenschaft zurückzugehen, die achtzig Jahre zuvor von Immanuel Kant verkündet und zu ihrem eigenen Schaden von der nachfolgenden philosophischen Entwickelung vernachlässigt worden waren. Von den verschiedensten Seiten erhob sich daher zu Ende der 50er und zu Anfang der 60er Jahre der Ruf: Zurück auf Kant! Frühere Anhänger Hegels, wie Eduard Zeller, Herbartianer, wie Drobisch, der scharfe Kritiker Hegels, Rudolf Haym (in Halle, † 1901) und der Fries nahe stehende Jürgen Bona Meyer (in Bonn, † 1897) waren einig in dieser Losung; Naturforscher, wie Helmholtz und Zöllner, fingen an, sich auf Kant zu berufen. Schopenhauer, der gerade jetzt berühmt zu werden begann, wies auf ihn

als den einzig wahren unter den — vorschopenhauerschen Philosophen und auf die Kritik der reinen Vernunft als das Werk hin, das man erst gelesen haben müsse, ehe man ihn (Schopenhauer) verstehen könne. Auch die ausführliche Darstellung der Kantischen Lehre in Kuno Fischers Geschichte der neueren Philosophie (1860ff.) mag manchen Leser zu erneutem Kantstudium veranlaßt haben. Otto Liebmann gab dieser philosophischen Tendenz der Zeit besonders energischen Ausdruck, indem er in seinem Buche *Kant und die Epigonen* (Stuttgart 1865) jedes Kapitel mit dem Refrain schloß: Also muß auf Kant zurückgegangen werden! Dasjenige Buch jedoch, das den Sieg der neukantischen Bewegung am durchschlagendsten bezeichnet und zugleich den naturwissenschaftlichen Materialismus am erfolgreichsten überwunden hat, war die *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* von *F. A. Lange* (1866, 2. Aufl. 1873—1875).

2. Friedrich Albert Lange.

O. A. Ellissen, F. A. Lange, Eine Lebensbeschreibung. 1891.

a) *Leben und Schriften.* Lange, 1828 zu Wald bei Solingen als Sohn des späteren Bonner Theologieprofessors J. P. Lange geboren, 1855 Privatdozent in Bonn, 1858 Gymnasiallehrer in Duisburg, schied 1862 während der preußischen Konfliktsperiode aus diesem Amte aus, wurde Handelskammersekretär und Redakteur, ging 1866 nach Winterthur in der Schweiz, wo er eine reiche pädagogische, philosophische und vor allem politische Tätigkeit (in demokratischem Sinne) entfaltete, wurde 1870 Professor in Zürich und 1872 von Kultusminister Falk als Professor der Philosophie an die Universität Marburg berufen, wo er, ein schweres körperliches Leiden mit stoischer Ruhe ertragend, am 21. November 1875 starb. Außer seinem Hauptwerk, der oben genannten *Geschichte des Materialismus* (in zweiter Auflage vollständig umgearbeitet und stark vermehrt, die neueren Auflagen besorgt und eingeleitet von *H. Cohen*, 7. Aufl. 1902), hat er namentlich sozialwissenschaftliche Schriften veröffentlicht: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, 1866 (5. Aufl. 1894); *J. St. Mills Ansichten über die soziale Frage und die angebliche Umwälzung der Sozialwissenschaft durch Carey* 1866; vgl. *H. Braun, F. A. Lange als Sozialökonom*

Diss. Halle 1881. — Aus seinem Nachlaß wurden von *H. Cohen* 1877 *Logische Studien, ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnistheorie* herausgegeben.

Kann man Lange auch nicht als Kantianer im strengeren Sinne bezeichnen, so geht doch seine theoretische wie praktische Grundtendenz im ganzen in der Richtung des kritischen Idealismus.

b) *Theoretische Grundtendenz.* Es war ganz im Sinne des Kantischen Kritizismus, wenn Lange sich einerseits scharf gegen einen spekulativen Dogmatismus wandte, der den schönen Titel des „Idealismus" für sich allein in Anspruch nehmen möchte, während er im Grunde unwissenschaftlicher Spiritualismus ist: und wenn er anderseits den Materialismus insoweit bekämpfte, als dieser sich als allein berechtigtes Prinzip einer systematischen Weltanschauung hinstellt und die letzten Rätsel des Seins zu lösen verspricht, während ihm sein volles Recht als Maxime der naturwissenschaftlichen Detailforschung nicht verkümmert werden soll. „Der Materialismus ist die erste, die niedrigste, aber auch vergleichsweise festeste Stufe der Philosophie," weil er sich am unmittelbarsten an die Erfahrung, die „Wirklichkeit", anschließt. Er kann und muß deshalb auch der kritischen Gesamtanschauung als wertvolles Ferment einverleibt werden. Allein er muß sich seiner Schranken bewußt bleiben. Schon die Physiologie der Sinnesorgane stört den naiven Glauben, als ob die Welt schlechthin so wäre, wie wir sie sehen, hören, schmecken und riechen. Als Kants größte Tat betrachtet Lange den Kopernikus-Gedanken, daß „unsere Begriffe sich nicht nach den Gegenständen richten, sondern die Gegenstände nach unseren Begriffen". Die Grundlage der gesamten Erfahrung erblickt er mit ihm in den apriorischen Formen unserer Anschauung (Raum und Zeit) und unseres Verstandes (der Kategorien). Er zeigt, wie Materie, Atom, Kraft, Ding u. s. w. nicht Dinge an sich, sondern nichts anderes als unserem eigenen Geiste entsprossene, wissenschaftliche Hilfsbegriffe sind. Freilich faßt er das a priori noch nicht erkenntniskritisch genug auf. Er findet es in letzter Linie begründet in dem „Wesen des erkennenden Subjekts", in unserer geistig-körperlichen „Organisation", anstatt in dem methodischen Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit, der in den „Grundsätzen" zum Ausdruck

kommt als den Bedingungen und der Grundlage der Wissenschaften verleiht (siehe oben § 42 und 45). So haftet seinen Ausführungen noch etwas von psychologischer Analyse an, die nicht im Geiste der transscendentalen Methode liegt.

c) *Der Standpunkt des Ideals.* Noch mehr scheint sich Lange von Kants Ethik zu entfernen, wenn er „die ganze praktische Philosophie" für den „wandelbaren und vergänglichen Teil der Kantschen Philosophie" erklärt. Die innere Verwandtschaft unseres Philosophen mit dem kritischen Idealismus zeigt sich jedoch auch hier. Allerdings verzweifelt er, im Unterschied von Kant, an der Möglichkeit einer strengen erkenntniskritischen Begründung der Ethik; er verweist sie vielmehr, zusammen mit Religion und Ästhetik, in das Gebiet der Dichtung. Aber dieser Begriff wird nicht in dem gewöhnlichen, sondern in jenem hohen und umfassenden Sinne genommen, in dem Schiller, dem Lange hier besonders nahe steht, seine philosophischen Gedichte geschrieben hat: als „eine notwendige und aus den innersten Lebenswurzeln der Gattung hervorbrechende Geburt des Geistes", die „auf die Erzeugung der Einheit, der Harmonie, der vollkommenen Form gerichtet" ist. Es ist der „Standpunkt des Ideals", den Lange in dem erhebenden Schlußabschnitt seines Hauptwerkes verkündet, des Ideals, in dem die Welt des Seienden mit der Welt der Werte in Verbindung gebracht erscheint, des Ideals, in dessen Reich wir, die „Angst des Irdischen" von uns werfend, aus den Schranken der Zeitlichkeit und der Bedürftigkeit uns zu erheben vermögen, während hinter uns „des Erdenlebens schweres Traumbild sinkt — und sinkt — und sinkt." Die Ethik verschmilzt auf dieser Höhe des Gedankens mit der Religion und der Ästhetik. Denn der Kern der Religion liegt nicht in gewissen Lehren, sondern in der Erhebung des Gemüts über das Wirkliche, in der Erschaffung einer Heimat der Geister, also eigentlich nur, wie Lange selbst sagt, in einer — „ästhetischen Erlösung". Die Form des geistigen Lebens ist es, die über das innerste Wesen des Menschen entscheidet. Und in gewissem Sinne sind auch die religiösen Ideen unvergänglich. Denn „wer will eine Messe von Palestrina widerlegen oder die Madonna Rafaels des Irrtums zeihen?"

Langes ethischer Standpunkt hat ihn endlich auch

zu seiner sozialen Stellungnahme geführt. Er stellte sich ungescheut unter das „Banner der großen Idee, die den Egoismus hinwegfegt und menschliche Vollkommenheit in menschlicher Genossenschaft als neues Ziel an die Stelle der rastlosen Arbeit setzt, die allein den persönlichen Vorteil ins Auge faßt". Wie er sich die nächsten Schritte auf dem Wege zu diesem fernen Ziele dachte, hat er in seiner einflußreichen und auch heute noch beherzigenswerten Schrift über die *Arbeiterfrage* ausgeführt. Seine Grundanschauung ist auch hier eine ethische. Die soziale Frage ist ihm „im wesentlichen eine Frage der geistigen Beschaffenheit der Generation und einer Reform aller Anschauungen und Grundsätze", ihr Ziel daher die „Besiegung einer falschen Willensrichtung" durch einen Kampf, der „zugleich in dem Gemüt jedes einzelnen auszufechten ist" (a. a. O. S. 388 f.). Für die historische Beleuchtung der sozialen Bewegung treten darwinistische Gesichtspunkte („der Kampf ums Dasein", „der Kampf um die bevorzugte Stellung") stark in den Vordergrund.

Langes ganzes Wesen war nicht geeignet, eine „Schule" zu bilden; als sein unbedingter Anhänger wäre wohl nur sein Biograph O. A. Ellissen zu bezeichnen. Dagegen hat er außerordentlich vielen Anregungen gegeben. In keinem anderen Zusammenhange mit ihm stehen denn auch die im folgenden zu behandelnden Neukantianer (im engeren Sinne), die, gerade was ihren „Kantianismus" angeht, sich wesentlich von ihm unterscheiden.

§ 82. Die Neukantianer im engeren Sinne: Cohen und seine Anhänger (Natorp, Stammler, Staudinger u. a.).

1. Hermann Cohen.

Ueber ihn vgl. außer der schon S. 457 genannten Schrift von Lindheimer, noch: Tocco, L'idealismo critico del Cohen, Napoli 1887. Doch ist in beiden das neueste Werk Cohens (s. u.) nicht berücksichtigt.

a) *Schriftstellerische Entwickelung.* Hermann Cohen, geboren 1842, seit Langes Tode Professor der Philosophie in Marburg, ist nicht, wie man bisweilen liest, ein Anhänger oder gar Schüler Langes, sondern hat sich vollkommen selbständig zum Neukantianer entwickelt; im Gegenteil, Lange steht

in der zweiten Auflage seines Hauptwerks, wie er selbst ausdrücklich erklärt, hinsichtlich der Auffassung Kants unter dem Einflusse des jüngeren Kollegen. Ebensowenig ist Cohen der Kantphilologe gewesen, als den man ihn anfangs nahm, weil sein erstes Werk: *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) die Forderung aufstellte, daß, wer über Kant urteilen wolle, sich vor allem erst einmal den historischen, urkundlich vorhandenen Kant zu eigen machen müsse, und daß der letztere zu diesem Zwecke „mit philologischer Genauigkeit', zu behandeln sei. Vielmehr schwebte ihm von Anfang an eine Verbindung der historisch-philologischen Aufgabe mit dem systematischen Gesichtspunkt, eine Weiterbildung von Kants System, ein Neubegründung des Kritizismus vor. Das macht sich bei jedem folgenden Werke in steigendem Maße geltend. Schon das nächste Buch: *Kants Begründung der Ethik* (1877) redet von seiner „Auslegung" der Kantischen Lehre, von einer zwar „gemäß der kritischen Methode und im Anschluß an Kants Worte" erfolgenden, aber „selbständigen Behandlung der philosophischen Probleme". Kants Philosophie bedeutet ihm: Philosophie als Wissenschaft, Kants Begründung die erkenntnistheoretische Begründung der Ethik, in die deshalb als erster Teil die bei Kant der theoretischen Philosophie angehörige Ideenlehre einbezogen wird. Die *zweite Auflage* von *Kants Theorie der Erfahrung* (1885) bringt sodann eine einschneidende Neubearbeitung der Kantischen Erfahrungslehre. Vor allem wird die Einheit des Bewußtseins entschiedener als die Einheit der Grundsätze geltend gemacht und als Kern der letzteren, im Anschluß an die kurz vorher erschienene kleinere Schrift über *Das Prinzip der Infinitesimalmethode* (s. S. 232), der Grundsatz der intensiven Größe hervorgehoben. Nachdem so die beiden ersten Teile des Kantischen Systems, Erfahrungslehre und Ethik, bearbeitet waren, brachte das dritte Hauptwerk, *Kants Begründung der Aesthetik* (1889), eine mit reichen eigenen Ausführungen ausgestaltete Begründung der Ästhetik in und aus dem Systeme der kritischen Philosophie, mit klärenden systematischen Rückbeziehungen auf jene beiden ersten Erkenntnisgebiete bezw. Erzeugungsweisen des Bewußtseins. Und ganz „frei von dogmatischer Abhängigkeit" prüfte die *Einleitung mit kritischem Nachtrag zu F. A. Langes Geschichte des Materialismus in fünfter*

Auflage (1896) das Verhältnis der Logik zur Physik und das der Ethik zur Religion und Politik; wozu die soeben (1902) erscheinende *siebente* Auflage noch zwei Abschnitte über „das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte“ und „das Verhältnis der Psychologie zur Metaphysik“ gefügt hat. Diejenigen aber, die trotz alledem Cohen noch vorzugsweise als Kant-Interpreten auffaßten, erhalten definitive Aufklärung durch den soeben erschienenen ersten Teil seines *System s der Philosophie* (Berlin 1902), der in seinem Spezialtitel *Logik der reinen Erkenntnis* zum erstenmal auch äußerlich den Namen Kants abgeworfen hat und, wenngleich unter Anlehnung an die kritische Methode, ein eigenes systematisches Lehrgebäude aufrichtet.

b) *System der Philosophie.* Entsprechend den drei großen Richtungen der allgemeinen Kultur, in denen sich zugleich die verschiedenen Erzeugungsweisen des menschlichen Bewußtseins darstellen, nämlich: Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, zerfällt nach Cohen das System der Philosophie in: Logik, Ethik und Ästhetik; dazu tritt als viertes Glied die Psychologie, als die „Lehre vom Menschen in der Einheit seines Kulturbewußtseins“. Das neue Werk bringt zunächst die systematische Ausgestaltung des ersten Teils: der *Logik.* Logik bedeutet in dem umfassenden und doch zugleich sehr speziellen Sinn, in dem Cohen das Wort nimmt: Logik der Mathematik und, durch sie, der mathematischen Naturwissenschaft (Physik). In der, von der Kritik der reinen Vernunft vollzogenen, Scheidung zwischen Logik und Metaphysik sieht er die welthistorische Tat Kants, von der alle gesunde philosophische Forschung auszugehen hat. Die mächtigen und schöpferischen Geister in der Philosophie haben zu allen Zeiten nach diesem Kompaß gesteuert: Parmenides, Pythagoras, Demokrit und Plato im Altertum, Galilei, Kepler und Newton als Begründer der modernen Naturwissenschaft, Nikolaus von Kusa, Descartes und Leibniz als Urheber der neueren Philosophie. Freilich nicht ohne Irrungen und Abweichungen von der selbstgesetzten Richtlinie. Selbst der größte unter ihnen, Immanuel Kant, hat die eigene, kritische Methode noch nicht völlig konsequent ausgestaltet. Eine solche Inkonsequenz bezw. Mangelhaftigkeit der systematischen Durchbildung erblickt Cohen namentlich in Kants Ausgehen von

der reinen Sinnlichkeit (in der transscendentalen Ästhetik). Wenn nur das reine Denken das Bestimmbare bestimmen, d. i. wahres Sein erzeugen kann, so darf es seinen Ursprung nicht in irgend welchem „Gegebenen“, d. i. einem Etwas außerhalb seiner selbst haben. Nicht mit der reinen Anschauung, sondern mit dem reinen Denken hat die Philosophie zu beginnen: also nicht mit einer transscendentalen Ästhetik, sondern mit einer transscendentalen Logik als Lehre von dem Erkennen. Denn das Denken der Logik ist das sich selbst erzeugende Denken der Wissenschaft, die Logik ist Logik des Ursprungs, indem sie aus dem — in der Infinitesimalrechnung zu wissenschaftlichem Gebrauch gelangten — Prinzip des Ursprungs alle reinen Erkenntnisse ableitet.

Die Grundform des Seins d. i. Denkens aber ist nicht der Begriff, sondern das Urteil, das sich seinerseits in den Kategorien, als seinen Grundrichtungen, vollzieht. Das Urteil ist es, welches in der Einheit der Erkenntnis die Einheit des Gegenstandes erzeugt. Indes entfaltet sich die Einheit des Urteils in einer Mehrheit von Urteilsarten, welche den reinen Erkenntnissen oder Gesetzen der Gegenstände, d. i. der Verwandlungsformen des Seins, entsprechen und aus den Arten und Richtungen dieser reinen Erkenntnisse abzuleiten sind. Aus diesem Gesichtspunkt ergibt sich für Cohen eine Vierteilung der Urteilsarten:

1. Die Urteile der Denkgesetze: a) des Ursprungs, b) der Identität, c) des Widerspruchs.

2. Die Urteile der Mathematik: a) der Realität, b) der Mehrheit, c) der Allheit.

3. Die Urteile der mathematischen Naturwissenschaft: a) der Substanz, b) des Gesetzes, c) des Begriffs.

4. Die Urteile der Methodik: a) der Möglichkeit, b) der Wirklichkeit, c) der Notwendigkeit.

Auf diese methodischen Grundlegung und in dem Rahmen dieser Klassifikation folgen nun die weitverzweigten und tiefgehenden, beständig mit den philosophischen Klassikern wie mit den Grundproblemen und Grundbegriffen der Wissenschaften bis in ihre feinste Verästelung sich auseinandersetzenden Detailausführungen des Verfassers, bezüglich deren wir auf das bedeutsame Werk selbst verweisen müssen.

c) Eine genauere Darstellung von Cohens Ethik, Ästhetik und Psychologie wird sich erst geben lassen, wenn die drei übrigen, diese Disciplinen behandelnden Teile seines „Systems der Philosophie“ erschienen sein werden. Wir zweifeln nicht daran, daß auch sie den Grundstandpunkt der kritischen Methode festhalten werden, den seine bisherigen Kant-Schriften *(Kants Begründung der Ethik, Kants Begründung der Aesthetik)* vertraten. Abweichungen von Kant in einzelnen Punkten wiesen auch diese bereits auf. So wurde bereits in dem Buche von 1877 Kants ethischer Formalismus (s. oben § 49) noch konsequenter durchgebildet, der regulative Charakter der Freiheitsidee noch heller beleuchtet, der Eudämonismus noch schärfer bekämpft und „auf Grund dieser Fundamentalgedanken der Kantischen Ethik“ die Postulate abgelehnt. Noch stärker waren die Abweichungen in der Ästhetik (1889). Einen Teil der angewandten Ethik betrafen die Abschnitte des *Kritischen Nachtrags* (1896), welche das Verhältnis der Ethik zu Religion und Politik darstellten. Der prinzipielle Unterschied zwischen der autonomen Ethik und ihrer historischen Grundlage, der Religion, darf nicht verdunkelt werden; trotzdem hält Cohen eine Versöhnung beider für möglich, wenn die Religion sich in Ethik auflöst, die letztere aber die Gottesidee in ihren Lehrgehalt aufnimmt. Freilich eben nur als Idee, welche nicht das Fundament, sondern bloß die Krönung des ethischen Gebäudes darstellt und eigentlich nur die „Macht des Guten“ symbolisiert. Was das politisch-soziale Gebiet angeht, so wird für den „wahren und wirklichen Urheber des deutschen Sozialismus“ Kant erklärt, in dessen Sätzen vom Selbst- und Endzweck der sozialistische Grundgedanke seine beste Fundamentierung finde. Der „dermalige politische Sozialismus“ aber wird aufgefordert, seine materialistische Begründung aufzugeben, die Gottesidee im Sinne der „Macht des Guten“ anzuerkennen, Recht und Staat als Ideen Ehrfurcht zu erweisen und mit der Idee der menschlichen Gesellschaft die der Nationalität zu verbinden. Die Volksidee, wie Fichte sie gelehrt, vertrete den privilegierten Ständen gegenüber die Idee der Menschheit im eigenen Volke. Die wahre Einheit des gesamten Volkes auf dem Grunde der Kultur des Geistes zu schaffen, sei das höchste Ziel, sei der Inbegriff der Aufgaben des Idealismus.

Als echter Jünger Kants hat Cohen, in Lehre wie Schrift, das Hauptgewicht stets mehr auf die Methode des Philosophierens als auf den materiellen Inhalt philosophischer Lehrsätze gelegt. Daher sind denn auch die von ihm beeinflußten Denker, die wir nun (No. 2 bis 5) folgen lassen, nicht als Schüler, die auf des Meisters Worte schwören, sondern als Denker aufzufassen, die von ihm nur die methodische Grundrichtung empfangen, sich dann aber selbständig nach verschiedenen Seiten weitergebildet haben. Dahin gehören zunächst: Natorp, Stammler, Staudinger, K. Vorländer, ferner: A. Stadler, K. Laßwitz u. a.

2. Paul Natorp, geboren 1854, seit 1885 Professor in Marburg, ging ursprünglich von Laas' (vgl. § 86) Positivismus aus. Allein schon seine erste größere Arbeit über *Descartes' Erkenntnistheorie* (1882) ist unter dem Einflusse des (Cohenschen) Kritizismus geschrieben, dessen Methode er dann in eigenartiger Weise weitergebildet und fast auf alle philosophischen Disciplinen angewandt hat, wie die folgenden Titel seiner wichtigeren Schriften zeigen: *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum* (1884); *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (1888); *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* (1894); *Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre* (1899); *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft* (1899). Am zusammenhängendsten hat Natorp seine Theorie bisher in der *Sozialpädagogik* entwickelt, die nicht bloß Erziehungslehre, Sozialphilosophie und Ethik in Beziehung zueinander setzt, sondern in ihrem ersten Buche auch eine erkenntniskritische Grundlegung gibt.[1])

In der theoretischen Philosophie erstrebt Natorp — ähnlich wie Cohen, aber im einzelnen unabhängig von ihm — eine „reine Systematik der wissenschaftlichen Grundbegriffe auf der Basis der Grundfunktionen der Synthesis". Logik (Erkenntniskritik) ist methodisch nicht der Psychologie oder Naturwissenschaft überhaupt, sondern eher der Mathematik verwandt. Denn sie will nicht, wie die Naturwissenschaft, die zeitliche Ordnung der Erscheinungen unter dem Gesichtspunkte von Ur-

[1]) *Näheres s. bei K. Vorländer, Eine Sozialpädagogik auf Kantischer Grundlage. Ztschr. f. Philos. 114, S. 214—240.*

sache und Wirkung erforschen, sondern ist ausschließlich auf die Einheit der Erkenntnis und deren Bedingungen gerichtet; logische und mathematische Gesetze gelten unterschiedslos und zu aller Zeit. Nur auf erkenntniskritischem Wege, nämlich durch Unterordnung unter die „kategorialen Grundbestimmungen": Zahl, Zeit, Ort,[1]) Größe, Ding, Ursache u. s. w., entsteht Verknüpfung der sogenannten „Tatsachen", und im weiteren Verlaufe Gesetzlichkeit dieser Verknüpfung, d. i. Naturerkenntnis. Erkenntnis ist dabei zu verstehen als unendlicher Prozeß, logische Aufgabe, denn alle Tatsachenbestimmung gibt immer nur Näherungswerte, und Aufgabe der Naturwissenschaft kann es nur sein, „Unbestimmtheiten immer enger in Grenzen des Denkens einzuschließen".

Das Gesetz der Einheit, als Grundgesetz des Bewußtseins, ist auch für die Ethik, die Zielsetzung des Willens, gültig. Kants formales Sittengesetz bedeutet nichts anderes als unbedingt einheitliche Ordnung der Zwecke, unter der Leitung des aus dem „Triebe" und dem „Willen im engeren Sinne", sich zur höchsten möglichen Konzentration erhebenden „reinen oder Vernunftwillens". Aus den drei „Grundfaktoren der Aktivität" (Trieb, Wille, Vernunft) leitet Natorp sodann — in freier Anlehnung an Plato — ein „System der individuellen Tugenden" ab: der Wahrheit als Tugend der Vernunft, der Tapferkeit oder sittlichen Tatkraft als Tugend des Willens, der Reinheit oder des Maßes als Tugend des Trieblebens, endlich der Gerechtigkeit als Einheit der übrigen und zugleich individuellen Grundlage der sozialen Tugend. Allein Menschenbildung ist nur in menschlicher Gemeinschaft möglich. Die „Sozialpädagogik" handelt daher ebensowohl von den „sozialen Bedingungen der Bildung" als von den Bildungsbedingungen des sozialen Lebens.

Auf dem Gebiete der Sozialphilosophie ergeben sich als die drei Hauptstufen des sozialen Lebens: Arbeitsgemeinschaft, äußere soziale Willensregelung durch Technik und Recht (vgl. *Stammler* S. 469) und vernünftige Kritik der letzteren unter dem Gesichtspunkte unbedingter Einheit der Zwecke. Ihnen

[1]) Ueber deren Beziehungen zu den ursprünglichen Denkfunktionen Natorp in einer (französisch geschriebenen) Abhandlung des *Congrès International de Philosophie* (1900) gehandelt hat.

entsprechen die drei Grundklassen sozialen Tuns: die wirtschaftliche, regierende und bildende Tätigkeit, die in dem einen letzten Zweck der Menschenbildung zusammenlaufen. Das „Grundgesetz der sozialen Entwickelung" im Natorpschen Sinne will kein Natur- oder Erfahrungsgesetz, sondern ein regulatives „Gesetz der Idee" sein, das, über die Vorstufen der Naturerkenntnis — Technik — äußeren soziale Regelung, bis zu dem obersten Ziel- und Leitgedanken einer einheitlichen Ordnung der Zwecke vordringt. Das sittliche Endziel der sozialen Entwickelung erblickt Natorp, an Pestalozzi erinnernd, in der „allseitigen Entfaltung des Menschenwesens im lückenlosen, harmonischen Zusammenhang seiner Grundkräfte".

Den Weg zur Annäherung an dieses soziale Ideal weist die soziale Pädagogik als Organisation und Methode der Willenserziehung: 1. als Organisation in Haus (Familie), Schule und öffentlichem Gemeinleben der Erwachsenen (freier Selbsterziehung); 2. als Methode in Übung und Lehre, enger Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden. Im Gegensatz zu Herbarts vielgepredigter Lehre vom „erziehenden Unterricht" (vgl. oben S. 380) verficht Natorp auch auf dem Felde der theoretischen Pädagogik Kants reinliche Scheidung der einzelnen Bewußtseinsgebiete (Verstand, Wille, Gefühl), indem er zugleich in Anlehnung an Pestalozzi die formalen Grundelemente der Vorstellung und die Selbsttätigkeit des Lernenden besonders betont. Eine ergänzende „Dialektik" (Theorie der Intellektbildung) wird von Natorp gegenwärtig vorbereitet. Vgl. auch die kurze Broschüre *Pädagogische Psychologie in Leitsätzen*, Marburg 1901.

Neben Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst besitzt die Religion keine ihr allein eigentümliche Gestaltungsweise, wohl aber einen ihr eigenen Quell im Gefühl: Gefühl, im Sinne Schleiermachers (dem Natorp hier weit näher steht als der Kantischen Religionsphilosophie), als Unmittelbarkeit subjektivsten, innerlichsten Lebens, das alles Denken und Wollen in sich auflöst und sich selbst als unendlich fühlt. Mit diesem Unendlichkeitsgefühl wird der Humane freilich keinen Jenseits-Glauben mehr verbinden, sondern den wahren Grund und die reinste Form der Religiosität in echter Menschlichkeit (Humanität) erblicken, unter Wegfall aller Dogmatik und des unwahren Anspruchs auf

wissenschaftliche Objektivität, unter Verzicht auf eine andere „Rechtfertigung" und „Erlösung" als durch den „Glauben" an die unendliche Aufgabe des Sittengesetzes.

3. Rudolf Stammler (geb. 1856, Professor der Rechte in Halle) hat die kritische Methode vor allem auf das sozial- und rechtsphilosophische Gebiet übertragen: auf ersteres in seinem früheren Werke *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (1896), auf das letztere in seiner soeben erschienenen *Lehre von dem richtigen Rechte* (1902).

a) *Sozialphilosophie.* Das erste Buch unternimmt eine systematische Begründung des sozialen Idealismus auf dem Grunde Kantischer Erkenntniskritik, die gegenüber Dogmatismus und Skeptizismus, Materialismus und Spiritualismus, psychologischer und genetischer Betrachtungsweise als die richtige Methode erkannt und durchgeführt wird. Zunächst wird der Gegenstand der Sozialwissenschaft, das soziale Leben, begrifflich konstituiert als das „durch äußerlich verbindende Normen geregelte Zusammenleben von Menschen", dessen „Materie" die Wirtschaft, dessen „Form" das Recht bildet. Es gilt weiter, nach einem Worte Natorps, „alles Erfahrbare in einer Einheit des gesetzlichen Zusammenhangs zu begreifen", das soziale Leben als einen „Monismus" zu verstehen, zu dessen Begründung den wertvollsten Beitrag bis jetzt die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung (der Marxismus) geliefert hat, indem sie auf den Zusammenhang der geistigen mit den zu Grunde liegenden ökonomischen Bewegungen hinwies. Alle Bewegungen und Wandlungen der Gesellschaft müssen nach einer einheitlichen Methode als Momente einer und derselben sozialen Erfahrung begriffen werden: es kann auch hier nur eine Kausalität geben. Aber neben der kausalen Erklärung, die nach Ursache und Wirkung forscht, existiert noch ein anderer, gleich berechtigter Standpunkt, der der teleologischen Beurteilung, die nach Mittel und Zweck bis hinauf zu der obersten Einheit möglicher Zwecksetzung (dem Endzweck) fragt. Die konkreten sozialen Bestrebungen erwachsen freilich stets aus gegebenen sozialen Zuständen, aber sie unterliegen der Leitung nach Wünschen und Zielen der Menschen, deren oberster Maßstab nur der formale Gedanke, d. i. richtunggebende einheitliche Gesichtspunkt eines Endzwecks (Endziels) sein kann. Als solches erscheint

Stammler die „Gemeinschaft frei wollender Menschen“, in der „ein jeder die objektiv berechtigten Zwecke des anderen zu den seinigen macht“.

b) *Die Lehre vom richtigen Recht* bringt die rechtsphilosophische Ergänzung dieser Sozialphilosophie.

Recht und Ethik haben zwar den gleichen Stoff, aber verschiedene Aufgaben. Wenn auch das Recht (d. i. der Zwangsversuch zum Richtigen) zu seiner vollkommenen Erfüllung der sittlichen Lehre bedarf, wie diese des richtigen Rechts zu ihrer Verwirklichung, so ist doch die wissenschaftliche Begründung beider nach kritischer Methode zu scheiden. Wissenschaft geht auf Einheit, reine Wissenschaft auf unbedingte Einheit. Zu dem geschichtlichen (gesetzten, positiven) Recht als Stoff ist im Begriffe des richtigen Rechts die logisch bedingende Form, zu der Vielheit der bestimmbaren die Einheit der bleibenden Elemente (Kants a priori) zu suchen. Da nun die rechtliche Regelung dazu da ist, ein bestimmtes Verhalten der ihr Unterstellten zu bewirken, so ist eine systematische Gesetzmäßigkeit der Zwecke (d. h. zu bewirkender Gegenstände) herzustellen, die nicht den kausalen Verlauf irgend eines zeitlichen Geschehens, sondern die einheitliche Verknüpfung von Bewußtseinsinhalten im Auge hat. Als Norm und Grundgesetz dieser Einheit der Zwecke kann, wie Stammler dann im Sinne von Kants formaler Methode weiter ausführt, weder Freiheit noch Gleichheit, weder Nutzen und Wohlfahrt, auch nicht unter dem schönen Namen „Gemeinwohl“ verkappt, noch Vollkommenheit in Frage kommen, sondern nur der formale Gedanke jener Einheit selber, der in dem sozialen Ideal der „Gemeinschaft frei wollender Menschen“ (s. oben) seinen Ausdruck findet. Er enthält, als die Einheit seiner Bedingungen, die Idee des „richtigen“ Rechtes. Aus ihr sind dann die „Grundsätze“ des letzteren, insbesondere die der gegenseitigen Achtung und wechselseitigen Teilnahme, und in weiterer Abstufung die „Vorbilder“ desselben bis herab zu den „begründeten Urteilen im Einzelfalle“ abzuleiten.

Die philosophische Bedeutung der Lehre vom „richtigen Recht“ *(Orthosophie)* geht nach Stammler weit über den engen Rahmen der Rechtswissenschaft hinaus. Sie liefert das einheitliche Ziel für das gesamte soziale Leben, sie läßt uns das Ganze der sozialen Geschichte als eine einheit-

liche Entwickelung verstehen, und sie ist es schließlich, die am dringlichsten zum Erfassen der letzten, allumfassenden Einheit des Alls, in einer auf streng erkenntniskritischer Grundlage ruhenden Weltanschauung, leitet.

4. Ferner gehören hierher: F. Staudinger und K. Vorländer.

Franz Staudinger (geb. 1849, Gymnasialprofessor in Darmstadt) ist derjenige unter den Neukantianern, der die Möglichkeit einer Vereinigung von Marxismus und Kritizismus am schärfsten zum Ausdruck bringt. Er sucht die intellektuellen, ethischen, religiösen und sozialen Fragen methodisch einheitlich, nach ihrer Funktion wie nach ihrer Genese, zu verbinden. Seinem methodischen Standpunkte nach steht Staudinger seiner eigenen Angabe zufolge Cohen, Natorp, Stammler und Vorländer (s. u.) am nächsten; doch hält er Kants Lehre, daß Raum, Zeit und Kategorien im Bewußtsein begründet seien, für eine ontologische Behauptung. Die „Einheit des Bewußtseins“ ist ihm nur die methodische Form, in der Einheit der Wissenschaft zustande kommt; diese weist aber auf eine Welteinheit, die nicht als Einheit des Bewußtseins zu fassen ist. Hauptschriften außer den *Noumena* (oben S. 231): *Das Sittengesetz. Untersuchungen über die Grundlagen der Freiheit und Sittlichkeit* (Berlin 1887) und *Ethik und Politik* (1899).

Karl Vorländer (geb. 1860, Gymnasial-Oberlehrer in Solingen, Sohn des S. 369 genannten Philosophen Franz Vorländer) hat sich hauptsächlich mit der Anwendung der kritischen Methode auf das Gebiet der praktischen Philosophie beschäftigt. Insbesondere sucht er zu zeigen, wie sehr gerade diese Methode zu einer philosophischen Vertiefung der Sozialwissenschaft geeignet ist; die Titel seiner diesbezüglichen Schriften s. unter der Literatur zu § 84. Seine Arbeiten über die Methode der Kantischen Ethik sind S. 266, seine Darstellungen des Verhältnisses von Schiller und Goethe zur Philosophie überhaupt und besonders der Kantischen S. 298 f., seine Ausgaben Kantischer Werke S. 219 citiert.

5. Den in erster Linie von H. Cohen beeinflußten Neukantianern im engeren Sinne ist ferner noch August Stadler (geb. 1850, in Zürich) zuzuzählen, dessen zu § 43 citierte Kantschriften über den Wert bloßer Interpretationsschriften weit hinausgehen und die Tragweite

der Kantischen Methode der Erkenntniskritik" für die moderne Wissenschaft nach den verschiedensten Richtungen hin in eigenen Ausführungen darlegen. Auch die Schriften von A. Auffarth (Pfarrer in Jena) über Plato (s. I, 92), von A. Görland über *Aristoteles und die Mathematik* (Marburg 1899) und namentlich das bedeutende Buch von E. Cassirer über Leibniz (S. 113) sind im Geiste dieser Methode geschrieben. — Sehr nahe steht den Neukantianern Kurd Laßwitz (geb. 1848, Gymn.-Prof. in Gotha), Verfasser der wichtigen *Geschichte der Atomistik* (vgl. S. 8), der auch neuerdings in seiner Essaysammlung: *Wirklichkeiten* (Berlin 1900) Kants kritischen Idealismus, wenn auch mit individueller Färbung, vertritt: Die Philosophie hat die obersten Bedingungen unseres Denkens, Wollens und Fühlens aufzusuchen; die ihnen entsprechenden Kulturgebiete der Wissenschaft, Ethik, Kunst und Religion sind zunächst reinlich zu scheiden, um sich erst später zur Einheit des Kulturbewußtseins zusammenzuschließen. Kultur ist Selbstbestimmung des Menschen durch Vernunft, Vernunft die Grundgesetzlichkeit des Bewußtseins überhaupt, auf der alle theoretische, ethische und ästhetische Betätigung beruht.

§ 83. Weiterer Einfluß Kants.

Der wieder erwachte Kritizismus hat nicht bloß den im vorigen Paragraphen dargestellten Neukantianismus (im engeren Sinne) ins Leben gerufen, sondern seinen Einfluß auch nach anderen Seiten hin erstreckt. Er hat eine Reihe weiterer Denker im In- und Auslande, mehr oder weniger intensiv, beeinflußt, er hat zahlreiche mehr philologische Untersuchungen über Kants Leben und Schriften veranlaßt, er hat endlich auch auf nichtphilosophische Disciplinen, namentlich Theologie und Naturwissenschaft, bedeutend eingewirkt. Wir geben daher im folgenden eine kurze Übersicht über 1. die Kantphilologie, 2. von Kant beeinflußte Philosophen in Deutschland, 3. den Einfluß des Neukantianismus auf andere Wissenschaften, 4. Kant im Ausland.

1. Kantphilologie.

Zu den „Kantphilologen" zählen wir diejenigen Schriftsteller, die entweder als Herausgeber und Textkritiker einen reineren Kanttext herzustellen sich bemüht, oder

Beiträge zur Kenntnis von Kants Leben und Persönlichkeit geliefert, oder sich durch Kommentierung seiner Werke verdient gemacht, oder endlich den Entwickelungsgang des Philosophen und sein historisches Verhältnis zu den Vorgängern, Zeitgenossen und Nachfolgern ohne eigentlich systematische Absicht in den Bereich ihrer Untersuchung gezogen haben. Da wir bereits in der Einleitung zu unserer Darstellung der Kantischen Philosophie (§ 40) auf diese Literatur hingewiesen haben, so begnügen wir uns hier damit, die verdientesten dieser „Kantphilologen": Benno Erdmann (jetzt in Bonn), H. Vaihinger (in Halle), E. Arnoldt und R. Reicke in Königsberg nochmals hervorzuheben, sowie auf die seit 1896 alle kantphilologischen Untersuchungen in ihren Rahmen fassenden „*Kantstudien*" (begründet von *Vaihinger*, seit 1902 mit herausgegeben von *Scheler*) hinzuweisen.[1]) Endlich seien von den Mitarbeitern an der großen, in Vorbereitung befindlichen Akademie-Ausgabe weiter noch E. Adickes, M. Heinze, P. Menzer, P. Natorp, W. Windelband hier erwähnt.

2. a) Altkantianer und b) Kant verwandte Philosophen.

a) In den letzten Jahren sind von neuem Denker hervorgetreten, die — ähnlich wie H. Cohen in seinen Anfängen (S. 462) — nicht aus philologischem, sondern aus systematischem Interesse auf den urkundlichen Kant zurückgehen und daher am besten als orthodoxe „Altkantianer" zu bezeichnen sind. Es sind dies — beide übrigens ganz unabhängig voneinander — L. Goldschmidt (Mathematiker in Gotha), der in seiner S. 232 erwähnten Schrift, sowie in mehreren Aufsätzen im *Archiv für syst. Philos.* mit großem Nachdruck für erneuertes, eindringendes Kantstudium gegen die moderne Kantkritik (Paulsens u. a.) eingetreten ist,[2]) und Ernst Marcus (Amtsgerichtsrat in Essen), der in seinem Buche: *Die*

[1]) Daneben bringt schon seit einer längeren Reihe von Jahren Reickes *Altpreußische Monatsschrift* zahlreiche kantphilologische Beiträge von R. Reicke, Arnoldt, Warda, Schöndörffer und anderen Landsleuten Kants.

[2]) Vgl. noch die weitere Schrift *Goldschmidts, Kantkritik oder Kantstudium?* (Gotha 1901), sowie die weiter unten citierte über *Kant und Helmholtz.*

exakte Aufdeckung des Fundamentes der Sittlichkeit und Religion und die Konstruktion der Welt aus den Elementen des Kant (Leipzig 1899) „die Kritik der reinen und der praktischen Vernunft zum Range der Naturwissenschaft zu erheben“ strebt, und auch in seiner neuesten Schrift: *Kants Revolutionsprinzip (Kopernikanisches Prinzip)*, Herford 1902, Kants Lehre als eine schlechthin einwandfreie, sichere Wissenschaft, ähnlich der Mathematik und Astronomie, „gleichsam einen Euklid der Metaphysik“ nachweisen will.

Dagegen sind die zahlreichen Arbeiten von A. Krause (Pfarrer in Hamburg) und H. Romundt (in Dresden-Blasewitz) über Kant wesentlich populärer Art; s. ihre Titel bei *Ueberweg-Heinze IV*, 223 f. bezw. 227 f.

b) Ferner sind eine ganze Reihe jetzt lebender Philosophen von Kant, dessen Einfluß sich in den letzten Jahrzehnten überhaupt die wenigsten kirchlich unabhängigen Denker ganz entzogen haben, mehr oder weniger stark beeinflußt worden. Ein jeder dieser Denker würde an sich eine eingehendere Würdigung verdienen. Da sie indes nicht, wie die in § 82 dargestellten Neukantianer, eine im wesentlichen einheitliche Methode vertreten, sondern jeder sein individuelles Gepräge trägt, so würde eine solche viel zu weit führen. So müssen wir uns mit wenigen Notizen über ihre Grundrichtung und ihre systematischen Schriften begnügen.

Dem Neukantianismus am nächsten von ihnen steht 1. Aloys Riehl (geb. 1844, lange in Freiburg i. B., seit 1898 in Halle), dessen Tendenz am kürzesten durch den Titel seines (bedeutenden) Hauptwerkes: *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft* (2 Bände, Leipzig 1876—87) ausgesprochen wird. Nach Riehl ist Philosophie nicht Weltanschauungslehre, sondern Kritik der Erkenntnis, die von der Grundtatsache der Empfindung ausgeht. Über die Erfahrungsgrenzen hinausgehende Metaphysik ist als unwissenschaftlich zu verwerfen. Die ethischen und ästhetischen Ideen wollen nicht Wissenschaft erklären, sondern Handeln und Leben beurteilen und leiten.

2. Wilhelm Windelband (geb. 1848, in Straßburg) definiert die Philosophie als „die kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten“, nämlich: der Wahrheit im Denken, der Gutheit im Wollen und Handeln, der Schönheit im Fühlen. In neuerer Zeit (so z. B. in einer Uni-

versitätsrede von 1894) betont er besonders den prinzipiellen Unterschied zwischen Naturwissenschaft und Geschichte; der Naturforscher denke in Abstraktionen, nur der Historiker habe es mit der vollen Wirklichkeit zu tun.

3. Otto Liebmann (geb. 1840, in Jena), der in seiner Jugendschrift (s. oben S. 458) besonders eifrig die Rückkehr zu Kant gefordert hatte, will zwar nicht an den Einzellehren der Kritik der reinen Vernunft, wohl aber an dem „Geist der Transscendentalphilosophie“ festhalten, aus der jedoch der Begriff des „Dinges an sich“ als ein fremder Tropfen Bluts zu entfernen sei; er erstrebt eine „kritische Metaphysik“. Sein Hauptwerk heißt: *Zur Analysis der Wirklichkeit,* 1876, 3. Aufl. 1900.

4. In der Ethik hat sich neuerdings Theodor Lipps (geb. 1851, in München, *Die ethischen Grundfragen,* 1899) dem Kantianismus genähert, während er sonst dem Psychologismus (s. unten) näher steht. — Auch Jürgen Bona Meyer (1829—1897, in Bonn) lehnte sich an den Kritizismus an, den er im Sinne von Fries (§ 55) psychologisch-empirisch weiterzubilden suchte.

Ferner stehen Edmund König (in Sondershausen) und F. Schultze (am Polytechnikum in Dresden) dem Kritizismus nahe, und endlich haben auch mehrere selbständige, später noch besonders zu nennende neuere Richtungen, wie der Empiriokritizismus und die immanente Philosophie Schuppes u. a., kritisch an ihn angeknüpft.

3. Einfluß des Kritizismus, besonders des Neukantianismus, auf andere Wissenschaften (Naturwissenschaft und Theologie).

Schon zu Kants Lebzeiten und ebenso in der seinem Wirken unmittelbar folgenden Periode hatte sich der Einfluß des Kritizismus auf die verschiedensten Wissenschaften erstreckt. Männer wie der Sprachphilosoph und Staatsmann Wilhelm von Humboldt, der Philologe Gottfried Hermann, der Historiker Niebuhr, die Rechtsgelehrten Thibaut, Anselm Feuerbach und Hugo, der Oberpräsident von Schön, die Militärs Boyen und Clausewitz und der Begründer der modernen Physiologie, Johannes Müller,[1] haben sich teils geradezu als Kantianer

[1]) Die Belege siehe in der S. 300 angeführten Rede *Cohens,* S. 10—33.

bekannt, teils bewußt an Kant angeknüpft. Dazu trat seine breite Einwirkung auf den theologischen Rationalismus, dessen Vertreter freilich, auch in ihren bekanntesten Namen (wie Paulus, Gesenius, Wegscheider), „samt und sonders hinter Kants geistreicher Behandlung zurückblieben,[1]) aber immerhin einen tiefgreifenden Einfluß auf die allgemeine Bildung ausübten. Dieselbe Erscheinung wiederholt sich bei der Wiederbelebung des Kantianismus im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, und zwar zeigt sich die Einwirkung des Neukantianismus am stärksten in a) der Theologie und b) der Naturwissenschaft.

a) In der ersteren hat sich namentlich die sogenannte Ritschlsche Schule auf Kantische Gedankengänge gestützt, außer A. Ritschl selbst (1822—1889) besonders dessen Schüler W. Herrmann (in Marburg, *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit,* 1879), auch J. Kaftan (in Berlin, *Das Wesen der christlichen Religion,* 2. Aufl. 1888). Diese Theologen fordern vor allem, unter Berufung auf Kant, reinliche Scheidung zwischen Wissenschaft und Glauben, Ethik und Religion, Naturerkennen und Werturteilen. Die Religion findet ihre wahre Stütze nicht in dogmatischer Metaphysik, sondern in der inneren Erfahrung, im Erleben der Persönlichkeit. Das Evangelium ist wahr, weil es wert ist, wahr zu sein. Wie die Begründung der Wissenschaft, so hat auch die Begründung der Ethik ohne alle Rücksicht auf die Religion zu erfolgen, rein aus dem formalen Selbstzweck der autonomen Persönlichkeit heraus; zu ihrer Entfaltung und persönlichen Aneignung freilich bedarf sie der Religion, wobei dann, namentlich von Kaftan, Kants Lehre vom höchsten Gut herangezogen wird. „Deshalb hat die Fortbildung der Erkenntnismethode der Ethik durch Kant zugleich die Bedeutung einer praktischen Wiederherstellung des Protestantismus“ *(A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung,* 2. Aufl. I, 431).

Auch R. A. Lipsius (1830—92) beruft sich zur Begründung seines religiösen Standpunktes, der die Erfahrungen des christlichen Gemütslebens mit den Ergebnissen des wissenschaftlichen Erkennens in Übereinstimmung zu bringen strebt, auf Kant, lehnt jedoch

[1]) *Zeller, Gesch. d. deutschen Philos. S. 420.*

nicht mit derselben Schärfe wie die vom Neukantianismus direkter beeinflußten Ritschlianer, die religiöse Metaphysik ab.

b) Unter den Naturforschern hat Helmholtz (1821—1895) schon Mitte der 50er Jahre und seitdem häufig nicht bloß auf Kants Verdienste um die Naturwissenschaften hingewiesen, sondern auch seine von Joh. Müller begründete Lehre von den spezifischen Energien der Sinnesorgane ausdrücklich an den Kritizismus angeknüpft. An Kant ist ihm ferner „die fortlaufende Predigt gegen den Gebrauch der Kategorien des Denkens über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus" sympathisch, und mit ihm erkennt er ferner den Apriorismus und die Transscendentalität des Kausalgesetzes an, welches „das Vertrauen auf die vollkommene Begreifbarkeit der Naturerscheinungen ausspricht". Dagegen behauptet er, daß die Axiome der Geometrie nicht, wie bei Kant, transscendentale Sätze a priori, sondern bloß empirische Sätze seien, wie er denn überhaupt Kants Begriff der reinen Anschauung als nativistisch und als metaphysischen Rest in dessen Philosophie bekämpft.[1])

Auch der Astronom Zöllner (1834—1882) hat sich in seinem Buche *Ueber die Natur der Kometen*, *Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis*, Leipzig 1872, vielfach auf Kant berufen, ist aber im Grunde doch noch stärker von Schopenhauer beeinflußt. Später ging Zöllner zum Spiritismus über, für den neuerdings, von Du Prel und anderen, seltsamerweise auch Kant in Anspruch genommen wird.

Desgleichen sind von bereits früher erwähnten philosophierenden Naturforschern Apelt (S. 310), Schleiden (S. 310), Elsas (S. 415 Anm.) und F. A. Müller (ebenda), außerdem A. Classen und Ad. Fick vom Kritizismus, die beiden früh verstorbenen mittleren speziell vom Neukantianismus Cohens beeinflußt.

Neuerdings hat von denjenigen Naturforschern, die das Bedürfnis einer philosophischen Begründung ihres Standpunktes empfinden, am klarsten und entschiedensten der der Wissenschaft zu früh entrissene Heinrich Hertz (1857—1894, Schüler von Helmholtz, zuletzt in Bonn) in seinen *Prinzipien der Mechanik*

[1]) *L. Goldschmidt, Kant und Helmholtz, 1898,* hebt vor allem die Unterschiede zwischen Kant und Helmholtz hervor.

(1894) seinen Anschluß an Kants erkenntniskritische Methode ausgesprochen. Das, worauf er in seinem Werke „einzig Wert lege", sei die „Anordnung und Zusammenstellung des Ganzen, also die logische oder, wenn man will, die philosophische Seite des Gegenstandes"; auf diesem Gebiete aber seien „alle vorgetragenen Aussagen Urteile a priori im Sinne Kants".[1])

c) Auf die seit einigen Jahren hervorgetretene neukantische Bewegung im Sozialismus werden wir im nächsten Paragraphen zu sprechen kommen.

4. Kant im Ausland.

Die um 1860 in Deutschland einsetzende Kantbewegung hatte Parallelerscheinungen in den außerdeutschen Ländern im Gefolge. Wir müssen uns im folgenden auf eine kurze Übersicht beschränken, indem wir bezüglich Spaniens, Nordamerikas, Hollands und Schwedens auf die ausführlichen Berichte in *Kantstudien I, II, III* und *VI*, bezüglich der übrigen Länder auf *Ueberweg-Heinze, Band IV* — besonders § 49 (Frankreich), § 56 (England), § 67 (Italien) — verweisen. In *Kantstudien II* und *III* finden sich außerdem kurze Notizen über belgische, russische, portugiesische, rumänische und — japanische Kantliteratur.

a) In Frankreich lehnt sich an Kant namentlich Renouvier (geb. 1818) und seine Schule an, freilich nicht, ohne ihn verschiedentlich, insbesondere phänomenalistisch, umzubilden. Renouviers Hauptwerk sind die umfangreichen *Essais de critique générale*, 4 Bände 1854 bis 1864, 2. Aufl. 1875—1896. Er redigierte auch 1872 bis 1889 die Zeitschrift *La critique philosophique*, an deren Stelle seit 1890 das Jahrbuch *L'Année philosophique* seines Schülers Pillon getreten ist. Auch der einflußreiche Lachelier (geb. 1832) ging ursprünglich von Kant aus, später aber zu einer idealistischen Metaphysik über, die sein Schüler Boutroux zu einer Philosophie der Freiheit ausgebildet hat. Neuerdings sucht man den Kantianismus sogar mit „katholischer" Philosophie zu verbinden; vgl. den ausführlichen Bericht von *A. Leclère, Le mouvement catholique Kantien en France à l'heure présente, Kantstudien VII*, 300—363. Zur Einführung in das Studium des

[1]) Näheres siehe bei *Cohen, Kritischer Nachtrag, S. 487—502.*

kritischen Philosophen ist die übersichtliche Darstellung von *Ruyssen (Kant,* Paris 1900) bestimmt.

b) In England hatte schon die Lehre Hamiltons (1788—1856) von der Relativität der menschlichen Erkenntnis eine gewisse Verwandtschaft mit dem Kritizismus gezeigt. Eingehender hat man sich mit Kant jedoch erst beschäftigt, seit der durch den deutschen Neukantianismus angeregte E. Caird seine kritische Darstellung der Kantischen Philosophie (1877, erweitert als: *The Critical Philosophy of Immanuel Kant,* 2 Bände, 1889) erscheinen ließ. Der „kritische Idealismus" von Green und seiner Schule ist mehr ein im Gegensatz zu dem Empirismus und der Associationspsychologie entstandener Idealismus schlechtweg.

Auch in Nordamerika wird Kant neuerdings fleißig studiert.

c) In Italien war Kant den in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts führenden Sensualisten und „Ontologisten" teils kaum bekannt, teils wurde er von ihnen bekämpft. Umsonst versuchte dann Testa (1784—1860) in den letzten beiden Jahrzehnten seines Lebens dem damals übermächtigen Hegelianismus die Kantische Lehre entgegenzustellen. Dagegen begann mit den 70er Jahren der Neukantianismus auch in Italien einzudringen. Sein Hauptvertreter ist gegenwärtig Cantoni (geb. 1840, in Pavia), der eine dreibändige Darstellung der Kantischen Philosophie *(Emanuele Kant,* Milano 1879—1884) veröffentlicht hat und seit einigen Jahren die in kritizistischem Sinne geleitete *Rivista filosofica* herausgibt. Außerdem nennen wir F. Tocco (geb. 1845, Florenz), der auch eine Monographie über Cohen (s. oben S. 461) geschrieben hat. Auch in Rom, Mailand, Neapel und Palermo wirken nach dem Berichte Credaros (*Ueberweg IV,* 553 f.) Lehrer der Philosophie, die dem Neukantianismus nahe stehen.

Im Redaktionsausschuß der *Kantstudien* besitzt denn auch jede der bisher genannten Kulturnationen ihren Vertreter: Boutroux (Frankreich), Caird (England), Cantoni (Italien), Creighton (Nordamerika). Aber auch

d) in Rußland ist Kant neuerdings der Gegenstand zahlreicher Schriften, über die A. Wwedenskij (in Petersburg), der Hauptvertreter dieser Richtung, in den *Kantstudien II,* 349—352 berichtet hat; auch ein Teil der russischen Sozialisten ist der neukantischen

Richtung mehr oder weniger ergeben (s. § 84). — In Polen, wo um die Wende des 19. Jahrhunderts der Altkantianismus verschiedene Vertreter fand, ist seitdem keine Erneuerung des Kritizismus erfolgt. — Dagegen macht sich in Ungarn, wo ebenfalls 1795—1830 Kantische Philosophie, namentlich Ethik und Religionsphilosophie, gelehrt wurde, seit 1875 eine Art Kantbewegung bemerkbar. 1887 sind Kants Prolegomena, 1892 die Kritik der reinen Vernunft in ungarischer Übersetzung erschienen.

e) Ähnliche Erscheinungen weisen die skandinavischen Länder auf. In Schweden zeigen sich zu Anfang des 19. Jahrhunderts Boëthius († 1810) und Höijer († 1812) von Kant beeinflußt, während der spätere rationale Idealismus des lange Zeit einflußreichsten schwedischen Philosophen Boström (1797—1866, Upsala) nur gewisse Grundgedanken mit Kant gemein hat. Von neueren stehen dem Kritizismus nahe der Ethiker Burmann (geb. 1845, Upsala), der Astronom Gyldén († 1896, Stockholm) und namentlich A. Vannérus, der eine Revision der schwedischen Philosophie im Sinne Kantischer Erkenntniskritik fordert und meint, daß „auch hier Kant sicherlich die Zukunft für sich habe" (*Kantstudien IV,* 268 f.). — Der verstärkte Einfluß Kants zeigt sich seit Ende der 70er Jahre auch bei verschiedenen Philosophen Dänemarks (Heegaard, Kromann, Höffding) und Norwegens (Vold).

f) In Holland, das ebenfalls zu Anfang des 19. Jahrhunderts mehrere Kantianer zählte, hat der Neukantianismus bisher nur ganz vereinzelte Vertreter, wie den Theologen Groenewegen, gefunden. Der Angesehenste unter den holländischen Philosophen des 19. Jahrhunderts, Opzoomer (1821—1892), war ein geistreicher Eklektiker. In Belgien hält Dwelshauvers Vorlesungen über Kant an der „freien Universität" zu Brüssel.

g) Selbst auf der pyrenäischen Halbinsel ist Kant nicht ganz unbekannt. Freilich kann man von einer „Kantbewegung" in Spanien keineswegs reden. Bis zu der S. 220 citierten, von einem jungen Cubaner Perojo, der 1873—1875 in Heidelberg studierte, verfaßten Übersetzung der Kritik der reinen Vernunft oder vielmehr nur eines Teiles derselben (der „transscendentalen Analytik") kannte man den deutschen Philosophen überhaupt nur aus französischen Übersetzungen oder, seit

1873, durch Übertragungen aus dem Französischen. Und der einzige spanische Gelehrte, der sich selbst zur Schule Kants, genauer Renouviers zählt, Nieto Serrano, würde von uns wohl kaum für einen Kantianer gehalten werden. — Etwas stärker scheint der Neukantianismus in Portugal verbreitet zu sein, neuerdings namentlich durch den Rechtsphilosophen Ferreira.

h) Endlich ist Kant auch in den fernsten Osten gedrungen. In Japan hat Professor Kiyono 1896 den ersten Band eines — Kommentars zu Kants Kritik der reinen Vernunft herausgegeben.

Kapitel XXVII.

Sozialismus und Individualismus.

Die Philosophie des Sozialismus dehnt sich fast über das ganze neunzehnte Jahrhundert aus, die des extremen Individualismus bezw. Anarchismus ist bereits im fünften Jahrzehnt dieses Jahrhunderts — von Stirner — gepredigt worden. Wir behandeln beide gleichwohl erst an dieser Stelle, weil sie erst in den beiden letzten Jahrzehnten erheblicheren Einfluß auf die philosophische Entwickelung gewonnen haben. Unsere knappe Skizze sieht von den nichtphilosophischen, insbesondere den ökonomischen und politischen, Ideen tunlichst ab und hebt wesentlich nur das philosophische Element heraus.

§ 84. Die Philosophie des Sozialismus.

Von der heute fast unübersehbar gewordenen Literatur über den Sozialismus (vgl. *Stammhammer, Bibliographie des Sozialismus und Kommunismus*, 2 Bände, 1893 ff.) betreffen die philosophische Seite desselben vor allem: *Fr. Engels, L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1888, und: *Die Entwickelung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 4. Aufl., 1891 (Bearbeitung mehrerer Abschnitte des unten S. 489 genannten Anti-Dühring). Ferner: *L. Stein: Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, 1897; *Th. G. Masaryk, Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, 1899; *L. Woltmann, Der historische Materialismus*, 1900. Die neuesten philo-

sophischen Bewegungen innerhalb des Sozialismus behandelt: *K. Vorländer, Kant und der Sozialismus*, 1900 und: *Die neukantische Bewegung im Sozialismus* 1902. Vgl. auch die beiden Werke von *R. Stammler* (S. 469) und dessen Artikel *„Materialistische Geschichtsauffassung"* im *Handwörterbuch der Staatsw. V. Bd.*

Wir haben an früherer Stelle auf die utopistischen Anfänge des Sozialismus in England (§ 6, 2) und Frankreich (§ 37, 3) hingewiesen. Aber erst im 19. Jahrhundert, dem Zeitalter der Dampfmaschine und des Industrialismus, beginnt eine, freilich auch heute noch keineswegs zu voller Ausbildung gekommene, Philosophie des Sozialismus. Auch sie entsteht in Westeuropa, auch sie trägt fast die ganze erste Hälfte des Jahrhunderts hindurch wesentlich utopistischen Charakter. Erst mit dem Auftreten von Karl Marx (s. u.) entwickelt sich aus dem utopistischen der moderne oder wissenschaftliche Sozialismus.

1. Die Utopisten

machen, auf dem durch das 18. Jahrhundert entwickelten Gedanken der freien menschlichen Persönlichkeit fußend, von den moralischen Gesichtspunkten der Gerechtigkeit und des Mitleids aus ihre Vorschläge zur Umbildung der bestehenden Gesellschaft. So vor allem die Franzosen St. Simon und Fourier und der Engländer Owen.

a) Graf Saint-Simon (1760—1825), Sprößling einer der ältesten Adelsfamilien Frankreichs, fordert in seinen Schriften: *De l'industrie* (1817), *l'Organisateur* (1819/20), *Catéchisme des Industriels* (1823/24) und *Le nouveau Christianisme* (1825) eine neue Gesellschaft, die allein auf die Organisation der Arbeit gegründet ist. Die politische Regierung über Menschen ist in eine Verwaltung von Dingen, eine Leitung von Produktionsprozessen zu verwandeln. An Stelle des kriegerischen soll der Industriestaat, an Stelle des dogmatischen Buchstabenchristentums ein neues, soziales Christentum treten, mit dem einen Glaubenssatze: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst! Allen Menschen soll die freieste Entwickelung ihrer Anlagen gesichert werden. Jedem die Arbeit nach seiner Fähigkeit, jeder Fähigkeit der Lohn nach ihrer Arbeit!

Mehr unmittelbaren Erfolg als St. Simon selbst hatten

bald nach seinem Tode seine Schüler **Bazard** und **Enfantin**, von denen jener die ökonomische Lehre des Meisters weiter auszubauen strebte, während des letzteren „soziale Religion" die Gedanken der „Heiligung durch Freude" und der Emanzipation des Fleisches schließlich in einer Weise betätigte, welche die polizeiliche Auflösung seiner Sekte zur Folge hatte.

b) Unabhängig von St. Simon baute Charles **Fourier** (1772—1837) seine harmonische Regelung der neuen Gesellschaft auf der vernünftigen Befriedigung aller menschlichen Neigungen und Triebe auf. Die Arbeit soll vermöge des Prinzips der „passionellen Attraktion" zum Genuß erhoben werden. Jeder hat das Recht und hat die Pflicht zu der seiner Eigenart entsprechenden Arbeit, wobei die Gleichgearteten sich schon von selbst assoziieren werden; der Ertrag wird nach dem jeweiligen Aufwande von Kapital, Arbeit und Talent verteilt. Von Fouriers geschichtsphilosophischen Gedanken ist der zu erwähnen, daß jede geschichtliche Phase, und so auch die ganze Menschheitsentwickelung, ihren aufsteigenden und absteigenden Ast habe. Fourier ist stärker in der Kritik der bestehenden als in dem positiven Aufbau seiner Zukunftsgesellschaft, der sehr viel Phantastisches enthält. Näheres s. in den Monographien von *A. Bebel (Ch. Fourier,* 1888*)* und *Greulich* (1881).

Fourier, der sein Leben lang ein armer Commis blieb, wartete umsonst auf den Millionär, der ihm die Mittel zur Errichtung seines ersten **Phalanstère** (Riesengebäude für 1800 Personen) bringen sollte. Sein treuester Anhänger, der erst 1893 gestorbene Victor **Considérant**, hat die Lehre des Meisters in zahlreichen Schriften vertreten.

Mit Philosophie sehr wenig zu tun hat die Utopie **Cabets** *Voyage en Icarie* (1840), die ihr Verfasser vergebens in Nordamerika praktisch zu verwirklichen suchte, desgleichen die staatliche „Organisation der Arbeit", die **Louis Blanc** (1803—1882) in seiner gleichnamigen Schrift (1840) verfocht und 1848 in den „Nationalwerkstätten" für kurze Zeit ins Leben rief.

c) Der englische Fabrikant und Philanthrop Robert **Owen** (1771—1858), der aus der von ihm geleiteten Baumwollspinnerei zu New-Lanark eine Musterkolonie machte, kam auf den Gedanken, daß alle Wohlfahrtseinrichtungen nicht ausreichten, um seine Arbeiter aus der Sklaverei

zu allseitiger und rationeller Entwickelung des Charakters und Verstandes, geschweige denn zu freier Lebenstätigkeit zu führen. Daraus entsprang sein späterer Kampf gegen Privateigentum, Kirche und die kapitalistische Form der Ehe, daraus auch seine mißlungenen kommunistischen Experimente in Amerika. Während er in der Hauptschrift der ersten Epoche *A new view of society* (1813) das Hauptheilmittel in einer veränderten Erziehung der Jugend gesehen hatte, geht er mit seinem *Book of the new moral world* (1820) zu entschiedenem Sozialismus über. Da der Charakter des Menschen ein Produkt seiner Anlagen und der ihn umgebenden Verhältnisse (wie man heute sagt, seines „Milieus") ist, so müssen die letzteren so geordnet werden, daß gute Menschen daraus hervorgehen. Da nun aber der Mensch von Natur gut ist, wie Owen mit Rousseau und den meisten anderen Sozialphilosophen des 18. Jahrhunderts annimmt, so braucht man nur die „natürliche Ordnung" der Dinge herzustellen bezw. den Menschen zu predigen, die sie dann von selbst wollen werden. Diese Ordnung besteht in der genossenschaftlichen Produktion, die an Stelle der einander niederkonkurrierenden Einzelbetriebe tritt. Auf dem Felde der Konsum- und Produktivgenossenschaften hat Owens Beispiel tatsächlich bahnbrechend gewirkt.

d) In **Deutschland** traten, wenn wir von dem vereinzelten eigenartigen Versuche Fichtes (S. 323f.) absehen, die sozialistischen oder, wie man damals in der Regel sagte, „kommunistischen" Ideen weit später hervor als bei den beiden westeuropäischen Nationen. Mit dem Schneidergesellen **Weitling**, der die Lehren des französischen Utopismus in sich aufnahm und in seinen *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842) sowie in seinem vielgelesenen *Evangelium des armen Sünders* den Proletariern predigte, tritt der Sozialismus zum erstenmal in Verbindung mit der Arbeiterschaft, die durch raschen Umsturz des Bestehenden zu erreichen hoffte, was die Utopisten durch Erweckung humaner Gesinnung erstrebt hatten.[1] — In den 50er Jahren schrieb ein heute fast verschollener Marburger, dann Kasseler Professor Winkel-

[1]) Näheres über Weitling und die Entwickelung des deutschen Sozialismus überhaupt s. bei *F. Mehring*, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie,* 2 Teile, Stuttgart 1897f.

blech (1810—1865) unter dem Pseudonym Karl Marlo ein halbsozialistisches *System der Weltökonomie* (1850 bis 1859, trotz seiner 4 Bände unvollendet). — Auch der Staatssozialismus des pommerschen Rittergutsbesitzers Karl Rodbertus (1805—1875) kann hierher gezogen werden, der dem Staate die Aufgabe zuweist, das private Boden- und Kapitaleigentum allmählich — in einem Zeitraum von etwa fünfhundert Jahren! — in kommunistisches Arbeitseigentum überzuführen. Im übrigen gehört Rodbertus' sozialistische Lohn- und Werttheorie in das uns hier nichts angehende volkswirtschaftliche Gebiet. Auf ihn berief sich vielfach die seit den 70er Jahren dem „Manchestertum" entgegentretende nationalökonomische Schule der sogenannten „Kathedersozialisten" (Held, Schmoller, Wagner, Joh. Huber, Schäffle, Rudolf Meyer u. a.)

2. P. J. Proudhon (1809—1865)

nimmt eine eigentümliche Mittelstellung zwischen Sozialismus und Individualismus ein, die er miteinander zu versöhnen strebt, sodaß wir ihn beinahe ebensogut, wie unter die Sozialisten, unter die „Individualisten" des folgenden Paragraphen einreihen könnten. Die Werke Proudhons sind in 37 Bänden von *Lacroix* (Paris) herausgegeben worden. Über ihn vergleiche das dreibändige Buch des Nationalökonomen *Diehl, Proudhon. Sein Leben und seine Lehre,* 1888ff. und die zusammenfassende Monographie seines begeistertsten deutschen Anhängers, des schwäbischen Arztes *Arthur Mülberger, Proudhon,* Stuttgart (Frommann) 1899.

Proudhon, ein armer Schriftsetzer, später Schriftsteller, als solcher etwas konfus, aber geistreich und ehrlich, faßte in seiner Aufsehen erregenden ersten Schrift: *Qu'est-ce que la proprieté?* (1840) seine scharfe Kritik des Eigentumsrechts in die berühmt gewordene (übrigens schon 60 Jahren vor ihm von Brissot de Warville gebrauchte) Formel zusammen: *La proprieté c'est le vol,* die übrigens nur besagen will, daß das auf Ausbeutung fremder Arbeit beruhende Eigentum Diebstahl sei. Denn auf der anderen Seite bekämpft er auch den Kommunismus: das System des Privateigentums beutet die Schwachen zu Gunsten der Starken, das der Gütergemeinschaft die Starken zu Gunsten der Schwachen aus; beides aber widerspricht dem Prinzip der Gleichheit

und Gerechtigkeit. Das von Hegelschen Ideen ausgehende *Système des contradictions économiques* oder *Philosophie de la misère* (1846), das die logische Abfolge der ökonomischen Ideen in der Vernunft entdeckt haben will, richtet sich sogar ziemlich scharf gegen den damaligen kommunistischen Sozialismus, sodaß dessen Hauptvertreter, Karl Marx, mit einer scharfen Gegenschrift *Misère de la philosophie* (1847, deutsch von *E. Bernstein* und *K. Kautsky*, 1884) antwortete.

Proudhons Mittelstellung zwischen Sozialismus und Individualismus entsprechen auch seine praktischen Vorschläge. Er will nicht die privatwirtschaftliche Produktionsweise überhaupt, sondern nur ihre beiden Hauptübel, Geld und Zins, abschaffen, an deren Stelle sein auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit beruhendes „mutualistisches" Kreditsystem des freien Tauschverkehrs treten soll. Die Staatsgewalt ist hierbei überflüssig: „Freiheit ist die Mutter der Ordnung." Alle Regierung ist tyrannisch, sie wird durch freies Zusammenwirken ersetzt. So ist Proudhon einer der Väter des modernen „Anarchismus" (der „Herrschaftslosigkeit") geworden.

Indem die Utopisten, als echte Kinder des Zeitalters der Aufklärung, das neue Gesellschaftsideal aus ihrem Kopfe herausspannen, verkannten sie die realen Machtfaktoren des sozialen Lebens. Ganz anders

3. Der moderne oder marxistische Sozialismus.

Er entwirft nicht mehr ein fernliegendes Ideal, von dessen Vortrefflichkeit und Zweckmäßigkeit es die Menschen zu überzeugen gilt, sondern studiert die Gesetze der Gesellschaft, um auf dem Grunde einer bestimmt abgegrenzten wissenschaftlichen Geschichtsauffassung seine Lehre von der sozialen Entwickelung aufzubauen. Begründet wurde dieser moderne, sich als wissenschaftlich bezeichnende Sozialismus von dem Freundespaar Karl Marx und Friedrich Engels: so jedoch, daß nach Engels eigenem Bekenntnis, „der größte Teil der leitenden Grundgedanken, besonders auf ökonomischem und geschichtlichem Gebiet, und speziell ihre schließliche scharfe Fassung Marx gehört".

a) Karl Marx (1818—1883) ging ursprünglich vom Junghegelianismus, insbesondere Feuerbach (§ 72), aus, aber bald über ihn hinaus. Die Kritik des Himmels, der Religion, der Theologie muß nach ihm zu einer

Kritik der Erde, des Rechtes und der Politik werden. Es gilt, die Hegelsche Philosophie, welche die Welt „auf den Kopf gestellt“, nämlich allein aus dem Kopfe (den Ideen) des Philosophen abgeleitet hat, „umzustülpen“, die dialektische Methode auf die geschichtliche Wirklichkeit anzuwenden, um die eigentlich treibenden Mächte zu entdecken, die hinter den Beweggründen der geschichtlich handelnden Menschen stehen. Diese aber sind im letzten Grunde ökonomische, nicht ideelle. So verkündet die neue „materialistische“ Geschichtsauffassung, die schon in dem *Elend der Philosophie* (s. oben) gegen Proudhon hervortritt, bestimmter in dem (in Gemeinschaft mit Engels verfaßten) *Kommunistischen Manifest* (1847) zum Ausdruck kommt und schließlich in der Vorrede zur *Kritik der politischen Oekonomie* (1859) ihre klassische Formulierung erhält. Die ökonomische Struktur der Gesellschaft, in welche die Menschen ohne ihren Willen hineingeboren werden, bildet hiernach die reale Basis, auf der sich der gesamte Überbau der politischen und juristischen, ja auch der religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz „ideologischen“ Formen erhebt. „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“ Dies gesellschaftliche Sein aber ist kein starres, sondern, wie schon Hegel gezeigt, in beständigem Flusse begriffen. Seine Entwickelungsgesetze gilt es in naturwissenschaftlicher Methode zu erforschen und so die Geschichte der Menschheit wissenschaftlich zu begreifen. Auf einer gewissen Stufe der sozialen Entwickelung nun gerät jener ökonomische Untergrund, indem er seine Eigenart wesentlich verändert hat, notwendig in Widerspruch mit dem überlebten juristisch-ideologischen Überbau. Dann tritt eine Epoche sozialer Umwälzungen ein, die je nachdem kürzer oder länger dauert und eine Änderung der bisherigen veralteten Produktionsweise bewirkt. So folgten einander im Laufe der Geschichte die asiatische (Barbarei), antike (Sklaventum), feudale (Leibeigenschaft) und modern-bürgerliche (Lohndienst) Produktionsweise: wobei jede frühere Gesellschaftsordnung die Keime der folgenden so lange in ihrem Schoße trug, bis diese zur Sprengung der vorhergehenden fähig waren.

Auf diese seine Theorie der sozialen Evolution gründet Marx den Sozialismus der Gegenwart. Auch

unsere Zeit nämlich befindet sich in einem solchen Konflikt: zwischen der veränderten, sozialisierten Produktionsweise (in Fabriken, Großhandel, Großgrundbesitz u.s.w.), die sich naturgemäß immer weiter ausdehnt, und der veralteten Rechtsordnung des Privateigentums an den Produktionsmitteln. Dieser Konflikt, der namentlich in regelmäßig wiederkehrenden Industrie- und Handelskrisen von Zeit zu Zeit zum Ausbruch kommt, läßt sich nur dadurch endgiltig lösen, daß das Überlebte dem Lebendigen, die veraltete Form dem neuen Inhalt weicht. „Das Kapitalmonopol wird," wie Marx in Band I, S. 793 seines großen nationalökonomischen Werkes *Das Kapital* (1. Band 1867, 4. Aufl. 1892; der 2. Band ist 1885, der 3. 1894 von Engels herausgegeben worden) sagt, „zur Fessel der Produktionsweise, die mit ihm und unter ihm aufgeblüht ist. . . Die kapitalistische Hülle wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateure werden expropriiert." Die heutige, planlose Produktionsanarchie muß umschlagen in ein planmäßig organisiertes, central geleitetes Zusammenwirken, dessen erste Voraussetzung die „Vergesellschaftung" der Produktionsmittel (Grund und Boden, Rohstoffe, Maschinen, Verkehrsmittel u. a.) ist. Das individuelle Privateigentum wird durch diese „Negation der Negation" wiederhergestellt, aber jetzt auf Grund der Korporation freier Arbeiter und ihres Gemeineigentums an den Produktionsmitteln. Aufgabe des modernen Sozialisten ist es nicht, den Organisationsplan eines zu schaffenden „Zukunftsstaates" auszuarbeiten, sondern sich und seine Mitarbeiter auf die von selbst kommende Umwälzung vorzubereiten, ihr „Geburtshelfer" zu werden.

Die nationalökonomischen Einzeltheorien des Mehrwerts, der Krisen, des Zusammenbruchs, der Verelendung u. a., die bei Marx mit dieser geschichtsphilosophischen Lehre in Verbindung gesetzt werden, müssen wir übergehen.

b) Friedrich Engels. Während Marx mit der Fertigstellung seines ökonomischen Systems (im *Kapital*) beschäftigt war, überließ er den philosophischen und naturwissenschaftlichen Ausbau sowie die Popularisierung des „historischen Materialismus" dem vertrauten Freunde Friedrich Engels (aus Barmen, 1820—1895), der vorher bereits *Die Lage der arbeitenden Klassen in England* (1843) geschildert und mit Marx zusammen die

Streitschrift „gegen Bruno Bauer und Konsorten“: *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1845),[1]) sowie das *Kommunistische Manifest* (1847) abgefaßt hatte. Engels' Buch *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884) gibt im Anschluß an die prähistorischen Forschungen des Amerikaners L. H. Morgan eine Ergänzung der sozialen Entwickelungsgeschichte des *Kapital* durch die hinzugefügte Darstellung der vor- oder urgeschichtlichen Periode. Philosophisch wichtiger ist die Streitschrift gegen Dühring (s. § 86): *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1878, 3. Aufl. 1894), heute gewöhnlich kurz als *Antidühring* bezeichnet, die, obschon zunächst scharfe Polemik, doch eine „mehr oder minder zusammenhängende Darstellung der von Marx und mir vertretenen dialektischen Methode und kommunistischen Weltanschauung, und dies auf einer ziemlich umfassenden Reihe von Gebieten gibt.“ (*Engels, Vorwort* S. XI f.). Als philosophisch interessant heben wir aus dem — in der 2. Auflage neubearbeiteten — Abschnitt *Theoretisches* folgende, die Selbständigkeit des Menschen gegenüber der Natur besonders deutlich hervorhebende Stelle hervor: „Mit der Besitzergreifung der Produktionsmittel durch die Gesellschaft ist die Warenproduktion beseitigt und damit die Herrschaft des Produkts über die Produzenten . . ., die nun zum erstenmal bewußte, wirkliche Herren der Natur, weil und indem sie Herren ihrer eigenen Vergesellschaftung werden ... Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen ... Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.“ (3. Aufl. S. 305 f.)

Es sei bei dieser Gelegenheit bemerkt, daß die „historischen“ Materialisten, obwohl von dem französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts beeinflußt, sich doch von dem vulgären naturphilosophischen Materialismus der Büchner, Vogt u. s. w. stets sehr sorgfältig geschieden, vielmehr als „Erben“ der „klassischen“ Philosophie

[1]) Diese Abhandlung findet man jetzt mit den übrigen Jugendaufsätzen beider Freunde am besten in dem mit ausführlichen, gut orientierenden Einleitungen und Anmerkungen versehenen Sammelwerke von *Franz Mehring, Aus dem litterarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferd. Lassalle,* 4 Bände, Stuttgart 1902. (Der 4. Band enthält Lassalles Briefe an Marx.)

von Kant, Fichte, Hegel betrachtet haben. Ferner, daß die „materialistische" Geschichtsauffassung nicht als Dogma, sondern als Methode gemeint ist, von Marx ausdrücklich nur als „Leitfaden" für seine Studien bezeichnet wird. Endlich hat Engels im letzten Jahrzehnt seines Lebens — und zwar ausdrücklich auch als die Ansicht seines verstorbenen Freundes Marx von jeher — erklärt, daß das ökonomische Moment nicht das „einzige", sondern nur das „in letzter Instanz" bestimmende Moment der sozialgeschichtlichen Entwickelung sei; je mehr politisch-juristisch-philosophisch-religiöser „Überbau" sich entwickele, desto mehr trete eine Wechselwirkung zwischen allen diesen Momenten ein. Den „ideologischen" Faktoren wird eine relative Selbständigkeit, ein rückwirkender Einfluß auf die ganze gesellschaftliche Entwickelung, selbst auf die ökonomische, zugesprochen.[1])

c) Jüngere Marxisten. Das wissenschaftliche Organ des Marxismus ist die seit 1882 erscheinende Wochenschrift *Die neue Zeit,* in der seit zwei Jahrzehnten eine größere Anzahl Schriftsteller der verschiedensten Nationalitäten die marxistische Methode verteidigt und weiter auszubilden gesucht haben. Der Herausgeber, Karl Kautsky, hat seine Stärke auf dem Gebiete der ökonomischen Theorie. Von seinen Hauptschriften nennen wir: *Karl Marx' ökonomische Lehren* gemeinverständlich dargestellt und erläutert (1887), *Das Erfurter Programm, in seinem grundsätzlichen Teile erläutert* (1892), sowie seine gegen die Kritik Bernsteins (S. 492) gerichtete Antikritik: *Bernstein und das sozialdemokratische Programm* (1899). Eine gute Skizze der mittelalterlichen Geschichtsentwickelung bis in den Anfang der Neuzeit gibt die ausführliche Einleitung seiner S. 29 citierten Schrift über Thomas Morus. — Einen bemerkenswerten Versuch der Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung auf das literarhistorische Gebiet machte *Franz Mehring, Die Lessing-Legende* 1893. Das vielgelesene Buch von *A. Bebel, Die Frau und der Sozialismus* (1879, 25. Aufl. 1895) erhebt selbst keinen Anspruch auf philosophische Bedeutung. Von weiteren, philosophisch in Betracht kommenden Mitarbeitern der *Neuen Zeit* nennen wir: die Franzosen Bonnier und Lafargue, die Russen

[1]) Die näheren Belege s. bei *Woltmann,* a. a. O. S. 238—251.

Plechanow und P. von Struve, den Polen (?) Kasimir von Kelles-Krauz, die Deutschen E. Bernstein (bis 1899), H. Cunow, S. Gunter und Konrad Schmidt, den Italiener Labriola (auf demselben Boden stehen dessen Landsleute E. Ferri und Loria). Eine geschlossene philosophische Richtung hat sich innerhalb des modernen Sozialismus noch nicht zur Anerkennung gebracht. Der Materialismus wiegt vor, vgl. z. B. *Plechanow, Beiträge zur Geschichte des Materialismus;* andere, wie Konrad Schmidt, S. Gunter und P. von Struve, zeigen sich von Kant mehr oder weniger beeinflußt. Damit kommen wir zu

4. Kritische Nebenströmungen in und neben dem Marxismus.

Zwar hat, wenigstens in Deutschland, gegenwärtig die marxistische Lehre alle anderen sozialistischen Theorien in den Hintergrund gedrängt. Dennoch waren neben dem Marxismus von jeher und sind neuerdings auch innerhalb desselben kritische Nebenströmungen vorhanden.

So schließt sich der bekannte Ferdinand Lassalle (1825—1864) zwar in seinen ökonomischen Lehren an Marx an (ohne ihn zu nennen), ist aber mehr Staatssozialist als dieser. Für die Philosophie kommt außer seinem hegelianisierendem Erstlingswerk über Heraklit (s. Teil I, S. 33) vor allem sein Hauptwerk, *Das System der erworbenen Rechte* (2 Bände 1861, 2. Aufl. 1880), in Betracht. Es führt den Grundgedanken aus, daß alle juristischen Begriffe (wie Eigentum, Vertrag, Familie, Erbrecht u. s. w.) nicht sowohl logische als historische Kategorien seien; zur wissenschaftlichen Begründung des Sozialismus trägt indes diese Rechtsphilosophie Lassalles wenig bei. Von Lassalles *Reden und Schriften* (von *E. Bernstein*, 3 Bände, 1891—1894) heben wir als mehr philosophisch besonders die Reden über die Philosophie Fichtes (1862) und „über den Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes“ hervor.

Interessant ist der wenig bekannte Versuch des philosophischen Gerbers Josef Dietzgen (1828—1888), *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit* (1869), weil er bereits — wenn auch zuweilen unter wunderlicher Terminologie — wesentliche erkenntniskritische Gesichtspunkte bringt. Zwar nimmt er zum Ausgangspunkt die „universale,

unbegrenzte, absolute Natur", aber er hat eingesehen, daß Lehren nur dadurch zu Wissenschaften werden, wenn sie „die Form zu erklären und auf Gesetze zurückzuführen streben", und rühmt Kant, weil er mit der Erkenntniskritik beginne; auch in der Ethik nähert er sich Kants kategorischem Imperativ, dem er freilich eine empiristische Färbung gibt. Erläuterungen der Schrift gaben Dietzgens spätere *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie* (Hottingen-Zürich, 1887). Weniger gelungen sind *Das Acquisit der Philosophie* und *Briefe über Logik* (herausg. von seinem Sohne Eugen Dietzgen, 1895).

Aber erst in den letzten Jahren ist innerhalb des wissenschaftlichen Sozialismus eine kritische Richtung entstanden, die von einer rein historisch-ökonomischen Begründung des Sozialismus abzulenken strebt. Ihr literarischer Hauptvertreter ist Eduard Bernstein (geb. 1850), dessen Buch *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899) nebst seiner Broschüre: *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?* (1901) lebhafte Diskussionen nicht nur innerhalb seiner Partei, sondern auch in anderen sozialphilosophisch interessierten Kreisen hervorgerufen hat. In der richtigen Empfindung, daß dem Marxismus bisher noch die bewußte und methodische Berücksichtigung des ethischen Moments sowie eine tiefere erkenntniskritische Begründung fehlt, hat der frühere orthodoxe Marxist Bernstein eine stärkere Betonung der „ideologischen" Elemente verlangt und seine Tendenz in dem Ruf: Zurück auf Kant! Zurück auf F. A. Lange! zusammengefaßt. Allein dieser „Kritizismus" ist bei ihm nicht, wie bei anderen Sozialisten (Kurt Eisner, S. Gunter u. a.), folgerichtig durchgeführt. Das Organ der „revisionistischen" Richtung in Deutschland sind die *Sozialistisehen Monatshefte*; außerdem gibt Bernstein eine historische Monatsschrift, *Dokumente des Sozialismus*, heraus.

Philosophisch durchgebildeter als Bernstein, vertritt Ludwig Woltmann, den wir bereits (S. 439) als Darwinisten kennen gelernt haben, auch in seinem *System des moralischen Bewußtseins* 1898, wie in seinem zu Anfang dieses Paragraphen citierten Buche *Der historische Materialismus, Darstellung und Kritik der marxistischen Weltanschauung* eine eigenartige Synthese von Kant, Marx

und Darwin. Kants Philosophie bietet die „logischen Mittel", um eine systematische Kritik des Marxismus herbeizuführen. Ihre kritische Methode ergänzt die genetische von Darwin und Marx, in welchem letzteren Woltmann den Kritizismus schon im Keime enthalten sieht.

Von ausländischen Sozialisten heben wir als Anhänger einer die ideologischen Momente stärker betonenden, zum Teil ebenfalls dem Neukantianismus nahe stehenden Richtung hervor: die Franzosen Jean Jaurès und Chr. Rappoport, den Belgier Vandervelde, die Russen Lawrow (1823—1900), N. Berdiajew und besonders P. von Struve.[1])

§ 85. Die Philosophie des Individualismus. (Stirner und Nietzsche.)

Während die Geschichte der sozialistischen Philosophie eine durch das ganze 19. Jahrhundert sich fortsetzende Kette von wenigstens wesenähnlichen Persönlichkeiten ergibt, finden wir als philosophische Vertreter eines radikalen Individualismus im wesentlichen nur zwei Denker, die zudem nicht bloß zeitlich, sondern auch in Charakter, Ausgangspunkt und Lehre mannigfache Differenzen aufweisen: Max Stirner und Friedrich Nietzsche.

1. Stirner.

J. H. Mackay, Max Stirner, sein Leben und sein Werk 1898. Von Mackay rührt auch eine Ausgabe von Stirners (unbedeutenden) kleineren Schriften her. Das Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum" (Leipzig 1845, 3. Aufl. 1900) ist seit 1892 auch bei Reclam erschienen.

Max Stirner, eigentlich Kaspar Schmidt, geboren 1806 in Bayreuth, studierte, vorzugsweise in Berlin, Philosophie und Philologie, bewarb sich vergebens um eine staatliche Stellung, war eine Zeitlang Lehrer an einer höheren Privatmädchenschule in Berlin und verkehrte hier mit dem Kreis der „Freien" (Bruno Bauer u. a.), aus dem sein oben genanntes Hauptwerk (Ende 1844)

[1]) Näheres siehe in meinen beiden zu Eingang dieses Paragraphen angeführten Schriften, besonders der letzteren. Seitdem sind erschienen: *Jaurès, Aus Theorie und Praxis* und *E. Vandervelde, Die Entwickelung zum Sozialismus* (beide übersetzt von A. Südekum), Berlin 1902.

hervorwuchs. Seitdem hat er nichts von Bedeutung mehr geschrieben. Er starb 1856, verschollen und in größter Dürftigkeit.

Stirner knüpft an die Junghegelianer Bruno Bauer und Feuerbach an, aber nur, um über sie hinauszugehen. Er will nicht die Sache Gottes, nicht die der Menschheit oder des Vaterlandes vertreten, ja nicht einmal die Sache „des“ Menschen, in dem Feuerbach das höchste Wesen erkannt, den Bruno Bauer überhaupt erst gefunden zu haben meinte, sondern lediglich seine eigene: „Mir geht nichts über Mich!“ (NB. Ich, Mir, Mich u.s.w. wird stets mit großen Anfangsbuchstaben geschrieben!) Weder die „Alten“ (das Altertum) noch die „Neuen“ (das Christentum) befriedigen ihn: der sogenannte „Geist“ ist eine Lüge, ein Spuk, ein Sparren; ebenso der Beruf, die Wahrhaftigkeit, die Liebe; Sittlichkeit ist Borniertheit. Er will auch keine Hierarchie des Geistes, kein „Pfaffentum der Idee“. Ja selbst die Freien, die Neuesten unter den Neuen, genügen ihm nicht: weder der politische Liberalismus der Bourgeoisie, der nur die Besitzenden privilegiert, die Nichtbesitzenden dagegen aussaugt, noch der soziale der Kommunisten, der alle zu besitzlosen „Lumpen“ statt, wie es richtig wäre, zu „Egoisten“ macht, noch endlich der humane der neuesten Kritiker, der gänzlich uninteressiertes Handeln des Einzelnen verlangt. Sie alle, auch „der Mensch“ Feuerbachs und Bauers, sind Feinde des Egoismus, des vergänglichen, wirklichen, endlichen Einzel-Ich. Handelte der erste, kritische Teil des Buches vom Menschen, so trägt der zweite die kurze Überschrift: Ich.

Nicht bloß das Jenseits außer Uns, sondern auch das Jenseits in Uns muß zerstört werden. Nicht Freiheit ist das erstrebenswerte Ziel — der „Freie“ ist im Grunde nur der Freiheitssüchtige —, sondern Eigenheit; der „Eigene“ ist der geborene Freie. Das Gewissen macht zum Schwächling. Suchet Euch selbst, werdet Egoisten, laßt Euere törichte Sucht, etwas anderes zu sein, als Ihr seid! Nehmt Euch die Freiheit selbst, anstatt sie zu verlangen oder sie Euch schenken zu lassen! Betragt Euch als Mündige, als Freie! — Auch das „Recht“ ist nur „ein Sparren, erteilt von einem Spuk“. Ich bin zu allem berechtigt, was Ich vermag. Ich kenne keine Pflicht und kein Gesetz. An die Stelle des Staates muß ein „Verein von Egoisten“ treten, in dem Jeder

tut, was er will. Daß darum nicht alles drunter und drüber geht, dafür wird jedes einzelne Ich schon sorgen, indem es sich nichts gefallen läßt. Alles „Heilige“ ist ein Band, eine Fessel. Weg mit der Familie, dem Volke, der Partei, der Strafe, weg auch mit dem neuen Ideal des „freien Menschen“! Die „Eigenheit“ kennt kein Gebot der Treue, Anhänglichkeit, Sittlichkeit. — Auch in der Frage des Eigentums geht Stirner über die bisher Radikalsten (Babeuf, Proudhon, Weitling) weit hinaus. Ich bin zu jedem Eigentum berechtigt, zu dem Ich Mich ermächtige. Greife zu und nimm, was Du brauchst; das ist nicht verächtlich, sondern „die reine Tat des mit sich einigen Egoisten“! Dein Vermögen ist, was Du vermagst. — Liebe ist gewiß schön, aber sie darf nicht zum Gebot erhoben werden, sondern ist, wie jedes meiner Gefühle, mein Eigentum. Unzähliges, selbst mein Leben und meine Freiheit, will Ich dem Anderen mit Freuden opfern, nur nicht Mich selbst. Ich liebe die Menschen, weil es Mich glücklich macht. — Auch vor Lüge und Eidbruch wird der Eigene im gegebenen Falle nicht zurückschrecken. „Wie Luther sein Mönchsgelübde um „Gottes“, um der „höheren“ Wahrheit willen brach, so tue Ich es um „Meinetwillen“: was natürlich etwas ganz anderes ist als um des Gewinnes willen; denn der Sklave des Gewinnes, des Geldsacks ist nicht mehr „sein“ eigen (Was bedeutet hier „Ich“, „Mein“, „eigen“?). — Trachten wir nicht nach Gemeinschaft, selbst nicht nach der umfassendsten, der „menschlichen Gesellschaft“, sondern nach der „Einseitigkeit“; nur im losen „Verein“ kann sich der Eigene behaupten und seine ganze Kraft geltend machen. Keine Revolution, die auf Änderung der politischen oder sozialen Einrichtungen geht, sondern „Empörung“, d. h. Empor-Richtung des Individuums, das sich überhaupt nicht mehr „ein“richten lassen will. Cäsar war ein Revolutionär, der noch von der Änderung der Zustände das Heil erwartete, Christus dagegen und seine ältesten Anhänger die wahren „Empörer“, die ungestört von der Obrigkeit ihren eigenen Weg wandeln wollten und gerade deshalb, weil sie das Umwerfen des Bestehenden von sich wiesen, seine wirksamsten Vernichter wurden. — Mein Verkehr mit der Welt besteht darin, daß Ich sie und in ihr Mich selbst genieße. Nichts von Beruf, Bestimmung, Aufgabe, Ideal! Bange nicht um das Leben, grübele nicht darüber, sondern genieße es!

Nicht „der Mensch“ ist, sondern Ich bin das Maß aller Dinge, keinem dienstbar als meiner eigenen Kritik. Ja, Ich kann die mir liebsten Gedanken im nächsten Augenblicke von mir werfen und bleibe doch, der Ich bin, schaffe neue Gedanken, denn ich bin ihr alleiniger Eigner. Wir sind allzumal vollkommen, es gibt keinen Sünder: wie denn die Worte „gut“ und „böse“ für den Eigner keinen Sinn haben. Alles an Mir ist — einzig, Ich bin — der Einzige. Nur auf Mich selbst, den Einzigen, den sich selbst verzehrenden, vergänglichen Schöpfer seiner selbst, stelle Ich meine Sache, und so lautet Anfang und Schluß Meiner Weisheit (und des Stirnerschen Buches): „Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt.“

2. Der moderne Anarchismus.

R. Stammler, Die Theorie des Anarchismus 1894. Vgl. auch E. Bernstein, Die soziale Doktrin des Anarchismus (Neue Zeit X, 1). Ein anschauliches Bild der verschiedenen Richtungen gibt in belletristischer Einkleidung J. H. Mackay, Die Anarchisten. Kulturgemälde aus dem Ende des 19. Jahrhunderts. Zürich 1891 (Volksausgabe, Berlin 1893).

Stirners merkwürdiges Buch erregte nur vorübergehend einiges Aufsehen, wurde rasch vergessen und hat erst in neuerer Zeit, seit unter anderen E. von Hartmann von neuem darauf aufmerksam gemacht, wieder Beachtung (2. Aufl. 1882), noch später, in Mackay u. a., eifrige Anhänger gefunden. Ebenso hat das andere Haupt der modernen anarchistischen Theorie, der bereits oben (S. 485f.) von uns behandelte Proudhon, keine unmittelbaren Erfolge erzielt. Als in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts das, was man heute meistens unter „Anarchismus“ versteht, d. h. die politisch-anarchistische Bewegung, in Fluß kam, hat man im allgemeinen wenig an jene beiden Theoretiker angeknüpft: wie denn überhaupt die Theorie der „Herrschaftslosigkeit“ seitdem systematisch kaum fortgebildet worden ist.

Es lassen sich heute wesentlich zwei, einander entgegengesetzte, Typen derselben unterscheiden:

a) Der kommunistische Anarchismus, vertreten durch die Russen Bakunin († 1876) und Fürst Peter Krapotkin, den Professor der Geographie Elisée Reclus in Brüssel u. a. Sein Fundament ist das Prinzip der Brüderlichkeit, sein Ziel „die in der vollen Ent-

wickelung aller materiellen, intellektuellen und moralischen Kräfte bestehende" Freiheit, die keine anderen Beschränkungen als die „uns von den Gesetzen unserer eigenen Natur vorgeschriebenen" kennt. „Jedem nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!" Dies Ziel ist aber nur auf dem Boden völliger ökonomischer und sozialer Gleichheit zu erreichen, daher Verwerfung des Privateigentums: „Alles gehört allen!" Der Weg zu diesem Ideal ist die freie unpolitische Organisation der sozialen Kräfte, in der alle Gewalt aufgehoben ist. Nur gegenüber der Zwangsgewalt des heutigen Staates ist, um sie zu brechen, ebenfalls offene Gewalt erlaubt. Diese Richtung des Anarchismus ist gegenwärtig die verbreitetste, wenn auch weniger in Deutschland (G. Landauer) als in den romanischen Ländern und Nordamerika (Johann Most).

b) Philosophisch interessanter, weil theoretisch konsequenter, ist der individualistische Anarchismus J. H. Mackays (in Deutschland) und B. Tuckers (Boston), dem auch der norwegische Dichter H. Ibsen zuneigt. Dieser Anarchismus kennt keine Versöhnung zwischen Freiheit und Autorität, Egoismus und Altruismus, Individualismus (Anarchismus) und Sozialismus, von welcher der kommunistische Anarchismus oder „libertäre Kommunismus" träumt. Er betrachtet vielmehr den Sozialismus als die „letzte Universaldummheit der Menschheit". Die durch denselben herbeigeführte Ausbeutung der Starken durch die Schwachen (vgl. Proudhon) wird seine Auflösung zur Folge haben. Privateigentum verbietet der individualistische Anarchismus nicht, im Gegenteil, alle sollen Privateigentümer sein. Alle staatliche und rechtliche Gewalt muß wegfallen; nur so ist ein harmonisches gesellschaftliches Dasein möglich. Aber diese Zukunft ist nicht von den Gewaltakten der „Propaganda der Tat", sondern allein von dem allmählichen langsamen Fortschritt der Vernunft zu erwarten. Freie Assoziation der einzelnen zu bestimmten, namentlich wirtschaftlichen Zwecken, läßt freilich auch Mackay zu, während das äußerste Extrem der Herrschaftslosigkeit, das Stirner vertrat, jede praktische Folgerung ausschloß.

Wieder ganz anders geartet, als namentlich der kommunistische Anarchismus, ist der aristokratische Anarchismus Nietzsches.

3. Friedrich Nietzsche.

Aus der von Jahr zu Jahr mehr anschwellenden Nietzsche-Literatur (das meiste bringt Ueberweg-Heinze IV, § 37) sei von zusammenfassenden Gesamtschilderungen vor allem hervorgehoben: A. Riehl, Fr. Nietzsche, der Künstler und der Denker (Klass. d. Philos. VI) 1897, 3. Aufl. 1901, ferner der einen besonders klaren Ueberblick über die verschiedenen, sich in Nietzsche kreuzenden Tendenzen gebende Vortrag von H. Vaihinger, Nietzsche als Philosoph 1902; vgl. weiter H. Lichtenberger, La philosophie de Fr. Nietzsche 1898, ins Deutsche übersetzt und eingeleitet von Nietzsches Schwester, Frau Elisabeth Förster-Nietzsche 1899, 2. Aufl. 1900. Th. Ziegler, F. Nietzsche 1899.

Die größere Gesamtausgabe von Nietzsches Werken enthält in ihrer 1. Abteilung seine zusammenhängenden Werke (12 Bände), in der 2. (bisher 4 Bände) Schriften, Fragmente, Entwürfe, Aphorismen u. a. aus dem im Nietzsche-Archiv zu Weimar von seiner Schwester treu aufbewahrten Nachlaß. Die letztere hat ihm eine liebevolle, ins einzelne gehende Biographie gewidmet: Das Leben Fr. Nietzsches. 1. Band 1895, 2. Band 1897 ff. — Gesammelte Briefe von P. Gast und A. Seidl, 1. Band 1900. Die 1. Abteilung der Werke ist auch in kleinerem Format zu billigerem Preise Leipzig 1899 erschienen.

Friedrich Nietzsche (1844—1900), thüringischer Pfarrerssohn, früh ohne Vater, in Schulpforta erzogen, in Bonn und Leipzig Schüler des Philologen Ritschl, schon mit 24 Jahren ordentlicher Professor der klassischen Philologie zu Basel, muß 1878 wegen einer beginnenden schweren (Gehirn-?) Krankheit seine Stellung aufgeben und bringt von da an, als „irrender Flüchtling“ und einsam Leidender, seine Sommer meist im Engadin, die Winter an der Riviera zu. In den Krankheitspausen erzeugt sein leidenschaftlich bewegter Geist jetzt ein Werk nach dem anderen, fast alle bezeichnender Weise in Aphorismen geschrieben. Seit 1889 in unheilbare Geisteskrankheit verfallen, lebte er bei seiner Mutter in Naumburg, nach deren Tode bei seiner verwitweten Schwester in Weimar, wo ihn am 25. August 1900 der Tod von seinen Leiden erlöste.

Nietzsche spiegelt in seinem ruhelosen Sehnen und Suchen unsere gärende Zeit wieder. Von beinahe sämtlichen literarischen, philosophischen und künstlerischen Strömungen der Gegenwart läßt er sich ergreifen, um sich schließlich von allen loszureißen. Es lassen sich drei Stadien seiner Entwickelung unterscheiden:

a) *Schopenhauer-Wagnersche Periode.* Nietzsches erstes bedeutenderes Werk: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872) will Schopenhauer und Richard

Wagner mit Äschylus zu einem in Wahrheit „centaurischen“ Ganzen vereinen, das nur durch die gemeinsame ästhetische Weltanschauung zusammengehalten wird: die ganze Welt ist nur um der Kunst willen von dem Ur-Einen geschaffen. Zwei gewaltige Kunsttriebe herrschen in der Natur und den Werken echter Kunst: der dionysisch-orgiastische des Musikers und Tragöden und der apollinisch-heitere, maßvolle des Bildners und epischen Dichters. Der erstere, der „Geist der Musik“, aus dem die Tragödie entspringt, ist der dem Verfasser kongenialere: aus ihm sieht er eine neue Kultur entstehen, ruhend auf der „tragischen Erkenntnis“ des Lebens, die dem künstlerischen Genius eigen ist.

Aus diesem Standpunkt gehen dann weiter die vier Stücke *Unzeitgemäßer Betrachtungen* (1873—1876) hervor: die zwei ersten Streitschriften gegen den „Bildungsphilister“ D. Fr. Strauß und gegen das Übermaß des Geschichtlichen in der modernen Erziehung *(Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben)*, während die zwei späteren, *Schopenhauer als Erzieher* und *Richard Wagner in Bayreuth*, das neue Ideal im Anschluß an ihre Vorbilder positiv entwickeln. Persönliche Erfahrungen mit R. Wagner sowie dessen mittelalterlich-christlicher Parsifal bewirken einen entschiedenen Bruch. Ein völlig anderes Gesicht zeigt Nietzsches

b) *Positivistisch-rationalistische Periode.* Das sie charakterisierende Hauptwerk *Menschliches Allzumenschliches* (3 Bände, 1878—1880)[1]) bezeichnet sich als ein „Buch für freie Geister“ zum Andenken Voltaires an dessen 100jährigem Todestag. An Stelle des schönheitstrunkenen Dionysos tritt jetzt die hoheitsvolle, ruhig-klare Göttin Athene, ja sogar der vor wenigen Jahren noch aufs schärfste verspottete nüchtern-moralische Sokrates, das Prototyp der Aufklärung. Der künstlerische Mensch heißt nunmehr ein „an sich schon zurückbleibendes Wesen“; er muß sich weiter entwickeln zum wissenschaftlichen Menschen. Denn die Künstler sind die Verherrlicher der religiösen und philosophischen Irrtümer der Menschheit. Höchster Kultur- und Lebenszweck ist für Nietzsche jetzt nicht mehr die Kunst, sondern die Erkenntnis. Erhebung, Beruhigung, Aufhellung der Gedanken sind es, welche die „Dreifaltigkeit

[1]) Nicht ohne den Einfluß von *P. Rée (Der Ursprung der moralischen Empfindungen, 1877)* geschrieben.

der Freude" bewirken. Die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung des Darwinismus, also die „Historie" zieht ihn an. In der Moral neigt er dem utilitaristischen und zugleich dem Vernunftprinzip zu. Ähnlich heißt es noch in der *Morgenröte* (1881): Nicht dem Gefühl, sondern der Vernunft und Erfahrung vertraue!

Aber die wissenschaftliche Betrachtungsweise kann seiner leidenschaftlichen Feuernatur auf die Dauer nicht genügen. Ein neuer Nietzsche, der sich in der eben genannten Schrift erst leise ankündigt, kommt zum Durchbruch in *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) und tritt voll hervor in seiner dritten, der

c) *Zarathustra-Periode,* die in erster Linie durch sein berühmtestes und eigenartigstes Werk: *Also sprach Zarathustra* (1883/84) gekennzeichnet wird. Daneben stehen: *Jenseits von Gut und Böse* (1886), *Zur Genealogie der Moral* (1887), *Der Fall Wagner* (1888), *Die Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert* (1888). Von dem geplanten Hauptwerk: *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte,* war 1882 nur das erste Buch: *Der Antichrist* vollendet, das übrige ist in der Gestalt, in der es in seinem Nachlaß vorlag, als Band XV der S.-W. (1901) erschienen.

In dieser dritten, in der Ausdrucksweise bereits die Zeichen der beginnenden Krankheit verratenden Periode kehrt Nietzsche zu seiner ersten (Schopenhauerschen) Epoche zurück, aber bereichert durch die Ergebnisse der zweiten. Der wahre Mensch ist Freigeist und Künstler zugleich: Freigeist, insofern er — wie die Aufklärung — alle bisherige Geschichte verneint, Künstler (Schaffender, Tatmensch), insofern er einen neuen, erhöhten Typus des Menschen schaffen will: den Übermenschen.[1]) Hier erst tritt der Philosoph des Individualismus voll hervor, aber in ganz anderer Weise als bei Stirner, auf den Nietzsche nirgends hinweist. Das höchste Ziel der Kultur ist die Züchtung großer genialer Menschen. Die Schopenhauersche Willensmetaphysik erscheint wieder, aber, unter dem Einflusse der Darwinschen Selektionslehre, positiv-optimistisch gewandt (vgl. *Vaihinger* a. a. O. S. 54ff.). An die Stelle des weltverneinenden „Anachoreten und

[1]) Vgl. auch die populäre Abhandlung von *W. Jesinghaus, Der innere Zusammenhang der Gedanken vom Uebermenschen bei Nietzsche.* Bonn 1901.

Heiligen" tritt der „dionysische" Genius und Held, der sich gerade durch die Kämpfe und Widersprüche, das Leid und die Schwere des Lebens zu immer stärkerer Lebens- und Willensenergie, Schaffensfreude und Furchtlosigkeit angestachelt fühlt. Die Lebensbejahung steigert sich bei ihm zu einem wahren Kultus der Macht, ja des Grausamen, Raubtierhaften im Menschen (der „blonden Bestie"). So trägt Nietzsches Individualismus durchaus aristokratische Züge, daneben freilich auch anarchistische Färbung: „Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch. — Die Zeit der Könige ist nicht mehr."

Nietzsche wendet sich jetzt nicht bloß gegen die Mitleids- und Selbstentäußerungsmoral seines früheren „einzigen" Lehrers Schopenhauer, sondern gegen die Moral überhaupt, die ihm ein System von Sklavengeboten scheint. Er will die alten Tafeln zerbrechen, auf neue Tafeln neue Werte schreiben. Ist nicht Gut vielleicht Böse? Sind nicht vielleicht alle Werte umzudrehen, damit die höchste Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch erreicht werde? Nur das Römerideal gefällt ihm; die anderen, zumal das christliche, sind lebensfeindlich. Tapfer sein ist gut, die „moralinfreie" virtù der Renaissance-Menschen die einzige „Tugend". Die Schwachen und Mißratenen sollen zu Grunde gehen. Kein Spott dünkt ihm bitter genug gegen die „viel zu Vielen", die Herdenmenschen, die Willensschwachen, die Weichen und Halben; die Gleichheitslehren der Demokratie, des Christentums, des Sozialismus erscheinen ihm als Zeichen des Niedergangs. Ihnen gegenüber preist Nietzsche-Zarathustra den Glauben an sich, den Stolz auf sich, die Ehrfurcht vor sich selbst, die Härte gegen sich und andere, die Tugenden des „vornehmen" Menschen: Hoheit, Willensweite, Selbstgewißheit bis zur Selbstverherrlichung, Kriegsmut, Gewalttätigkeit, ja schließlich den „freien und leichten" Instinkt. Er predigt das „Pathos der Distanz"; die Moral wird ihm zu einem Problem des Ranges, ja der Rasse. In der *Genealogie der Moral*, die eine historische Untersuchung sein will, wird das Schlechte (von „schlicht") schlechtweg mit dem Niedrigen, Gemeinen, Verächtlichen, das Gute mit dem „Bösen" der gewöhnlichen Moral, d. i. dem nackten Machtgefühl identifiziert. Der Sklaven-Moral des Christentums steht die Herren-Moral des Übermenschen gegenüber. Das Extremste dieses Genres findet sich in seiner letzten

Schrift, dem *Antichrist.* Hier redet der bloße Haß gegen diese „feige, femininische, zuckersüße Bande“ der Christen, wie anderwärts die soziale Frage für einen bloßen Ausfluß der Dummheit und Instinktentartung erklärt wird. Cesare Borgia war mehr als Luther! Es ist ein Kultus der Macht lediglich um der Macht willen. Der „Sinn der Erde“, das Ziel, auf das alles hinausläuft, ist eben nichts anderes als eine neue, stärkere Spezies Mensch, der Übermensch. Er vertritt bei Nietzsche die Stelle der Religion, wenn man nicht die alte, ihm zum „Zarathustra-Gedanken“ gewordene Pythagoraslehre von der „ewigen Wiederkunft aller Dinge“ als solchen Ersatz ansehen will.

An einer weiteren Umbildung seiner Lehre, die wohl nur eine Umkehr hätte sein können, hat ihn der definitive Ausbruch seiner Geisteskrankheit, die Vernichtung seiner „brausenden“ Seele gehindert. Wir aber vermögen Nietzsches Philosophie nur als Entwickelungsgeschichte einer genialen Persönlichkeit zu betrachten, wie er auch selbst seine Bücher als seine innersten „Erlebnisse“, in denen er selbst ganz und gar („ego ipsissimus“) enthalten sei, und jede Philosophie als „das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter mémoires“ bezeichnet. Er ist weit mehr Künstler als wissenschaftlicher Denker. Der ungeheuere Einfluß, den dieser „Vogelsteller für unvorsichtige Seelen“ längere Zeit hindurch vor allem auf die gebildete und — halbgebildete Jugend ausgeübt hat und der erst in der allerletzten Zeit zu verblassen beginnt, rührt nicht zum wenigsten vom Zauber seines Stiles her. Er ist ein Virtuose der Sprache, musikalisch, malerisch und bildnerisch zugleich, wenn auch in seinen letzten Schriften die Übertreibungen des neuromantischen Symbolismus vielfach barock erscheinen. Daneben wirkte die Loslösung von allen Autoritäten, das leidenschaftliche Herausarbeiten eines extremen, alle Kraftgefühle (Instinkte) reizenden Individualismus, der bei ihm selbst freilich von gemeiner Genußsucht oder Zügellosigkeit weit entfernt bleibt, vielmehr eher große und harte Züge zeigt.

Einen Nachfolger oder Schüler von größerer Bedeutung hat Nietzsche nicht gefunden und konnte eine solche rein persönliche „Philosophie“ auch nicht finden. Von philosophischen Versuchen, die durch ihn beeinflußt oder ihm verwandt sind, nennen wir die *Philosophie der Frei-*

heit (1894) von Rudolf Steiner, der auch eine Schrift *Fr. Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit* (1895) abgefaßt hat, und *Die Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel* (1894) von Bruno Wille, der neuerdings, wie viele Nietzscheaner, mehr und mehr zu der Neuromantik abzuschwenken scheint (u. a. eine Novalis-Ausgabe eingeleitet hat).

Eine gewisse Verwandtschaft mit Nietzsche zeigt der neuerdings auch in Deutschland viel gelesene holländische Schriftsteller Multatuli (eigentlich E. D. Dekker, 1820—1887). Einen eigentümlichen christlichen Individualismus vertreten, unter sich wieder ganz verschieden, der schwermütige Däne Sören Kierkegaard (1813 bis 1855) und der Russe Leo Tolstoi. Über ersteren vgl. *H. Höffding* (*Klass. d. Phil. II*); seine bedeutenderen Werke deutsch herausgegeben von Christoph Schrempf, 1895.

Kapitel XXVIII.
Sonstige philosophische Erscheinungen der Gegenwart.

Näheres s. bei Ueberweg-Heinze IV, §§ 13, 23—28, 33—35, 38, über das Ausland §§ 44—50, 55—62, 67—75 (die letztgenannten Berichte sind von Philosophen der betr. außerdeutschen Länder verfaßt). Noch genauer unterrichten über die jeweilig neuesten Erscheinungen die Jahresberichte im Archiv für systematische Philosophie (herausg. von P. Natorp): über deutsche Erkenntnistheorie von P. Natorp, Logik von E. Husserl, Metaphysik von R. Eucken, Ethik von F. Jodl, H. Spitzer und F. Staudinger, Soziologie von F. Toennies, Rechtsphilosophie von R. Stammler, Aesthetik von Th. Lipps, Religionsphilosophie von A. Baur; über französische Philosophie berichtet V. Brochard, über englische B. Bosanquet, über italienische R. Ardigò.

Während wir in Kap. XXII bis XXVII die philosophischen Hauptrichtungen der letzten sechs Jahrzehnte ausführlicher charakterisiert haben, müssen wir uns in Bezug auf die noch übrigen philosophischen Erscheinungen der Gegenwart, insbesondere diejenigen Einzelbestrebungen, die sich keiner jener Gruppen einfügen ließen, notgedrungen kurz fassen. Unsere Übersicht verfährt in der Weise, daß sie zunächst einen Blick auf die wichtigeren systematischen Versuche — sowohl idealistischer als realistischer Tendenz — wirft (§ 86), um

dann mit einem Ausblick auf die philosophischen Einzeldisciplinen und die Leistungen des Auslands (§ 87) zu schließen.

§ 86. Weitere philosophische Richtungen und systematische Versuche in Deutschland.

I. Mit idealistischer bezw. metaphysischer Grundtendenz.

1. *Spekulative Metaphysik.* Wir sahen bereits früher, daß die großen metaphysisch-spekulativen Systeme der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts heute keine oder doch nur vereinzelte Anhänger mehr haben. Denn eine gewisse neuromantische Literaturrichtung, die gegenwärtig wieder auf Fichte und Schelling hinzuweisen beginnt, kommt philosophisch nicht ernstlich in Betracht. Hegels Jünger sind ausgestorben, Schleiermacher ist sogar in der Theologie nicht mehr unmittelbar wirksam und Herbarts Einfluß fast ganz auf die Pädagogik und pädagogische Psychologie beschränkt. Auch der einst so vergötterte Schopenhauer zählt, selbst in der philosophischen Laienwelt, nur noch wenige Verehrer. Nur die katholische Neuscholastik wandelt, den Blick auf den Aquinaten gerichtet, ihre spekulative Bahn unverdrossen weiter; doch kann man bei ihr naturgemäß von einer eigentlichen Fortentwickelung nicht reden.

Aber auch unter den selbständigen systematischen Versuchen, die in dem Lande der „Dichter und Denker" immer aufs neue emportauchen, bilden die rein spekulativen heute die Minderzahl. Zu ihnen gehören u. a. das System des katholischen Extheologen *J. Frohschammer* (in München, 1821—1893): *Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses* (1877), *Die Atomistik des Willens* (1891) von *Robert Hamerling, Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung* (1893) von *G. Gerber, Der Grundriß einer Seinswissenschaft* (1897—1899) von *Opitz, Denken und Wirklichkeit* (1873, eine Art Identitätssystem) von *Spir* (1837—1890).

2. *Kritische Metaphysik.* Die meisten idealistisch-metaphysisch gerichteten Philosophen der Gegenwart sind vielmehr entweder von dem in der letzten Generation mächtig erstarkten Kritizismus mehr oder weniger berührt worden, oder sie haben das Bedürfnis einer Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Geiste unserer Zeit empfunden: sodaß

man ihre Gesamttendenz vielleicht am kürzesten als kritische Metaphysik bezeichnen könnte. Einige von ihnen, die dem Kritizismus nahe stehen, haben wir bereits in § 83 (S. 474f.), andere unter den Lotze verwandten Denkern (S. 448) erwähnt. Hier seien noch hinzugefügt (es sind sämtlich Universitätsprofessoren):

a) Johannes Volkelt (geb. 1848, in Leipzig), der zwar von Hegel aus- und durch Schopenhauer und Hartmann hindurchgegangen, aber auch von Hume und Kant beeinflußt worden ist, und jetzt ausdrücklich eine „kritische Metaphysik" d. h. Vereinigung und Durchdringung des idealistisch-metaphysischen mit dem skeptisch-kritischen Geiste als Aufgabe der Philosophie bezeichnet.

b) Franz Erhardt (geb. 1864, in Rostock) führt in seiner *Metaphysik* (1. Band, 1894) denselben Grundgedanken in anderer Weise aus.

c) Auch Friedrich Paulsen (geb. 1846, in Berlin) ist am besten hierher zu ziehen, da er sich nach der Charakteristik Heinzes (a. a. O. S. 295) „am meisten zu Fechner und Wundt bekennt, aber auch die Einwirkung Kants, Schopenhauers und Spinozas merken läßt" und seiner Gesamtanschauung nach einem „idealistischen Pantheismus" huldigt. Von seinen zahlreichen und ihres populären Charakters wegen vielgelesenen Schriften gehören hierher: *System der Ethik* (1889, 5. Aufl. 1900) und *Einleitung in die Philosophie* (1892, 7. Aufl. 1901).

d) Wilhelm Dilthey (geb. 1833, in Berlin) wendet sich in seiner — ebenso, wie seine Schleiermacher-Biographie, unvollendeten — *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1. und einziger Band 1883) gegen die Übertragung der naturwissenschaftlichen Methoden auf die eines eigenen Fundaments bedürftigen Geisteswissenschaften, insbesondere der Geschichte. Dieses Fundament besteht vor allem in der „Selbstbesinnung", die auf die Totalität und den „Strukturzusammenhang" des Seelenlebens als Vorbedingung allgemein gültiger Wirklichkeitserkenntnis, Wertbestimmung und Zwecksetzung zurückgeht. Grundwissenschaft ist demgemäß die Psychologie (vgl. § 87).

e) *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896) gegenüber den „historischen" Wissenschaften sucht, im Geiste Windelbands (S. 475), auch Heinrich Rickert (in Freiburg i. Br.) zu bestimmen.

f) Endlich seien von dem bereits S. 328 f. als Geistesverwandten Fichtes charakterisierten Rudolf Eucken noch folgende hierher gehörige systematische Schriften genannt: *Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit* (1888), *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* (1896), *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (1901).

3. *Immanente Philosophie.* Eine eigentümliche Stellung unter den idealistischen Richtungen der Gegenwart nimmt der Bewußtseinsmonismus Schuppes und seiner Schule ein, insofern er, rein erkenntnistheoretisch interessiert, alle Metaphysik ablehnt. Diese „Immanente Philosophie", eine Zeitlang (1895—1898) auch durch eine eigene *Zeitschrift für immanente Philosophie* vertreten, geht von dem Grundsatze aus, daß die gesamte Erfahrung unserem Bewußtsein immanent, mithin Erfahrung überhaupt = subjektive Erfahrung des eigenen Bewußtseinsinhalts ist. Es existiert kein Ding ohne unser Denken, keine Erfahrung ohne unser Bewußtsein, genauer ohne das Bewußtsein eines Erfahrenden überhaupt; wirklich sein ist = bewußt sein, Objekt = Vorstellung. (Die Verwandtschaft mit Kant und noch mehr F. A. Lange, aber auch mit Berkeley springt in die Augen.)

Der Hauptvertreter dieser Lehre ist Wilhelm Schuppe (geb. 1836, in Greifswald): *Erkenntnistheoretische Logik* (1878), *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie* (1882), *Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik* (1894); ähnlich denkt A. v. Leclair (*Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie,* 1882). — Noch weiter als Schuppe selbst gehen bis zu einem erkenntnistheoretischen „Solipsismus" fort: Richard von Schubert-Soldern (*Grundlagen einer Erkenntnistheorie,* 1884) und Max Kauffmann († 1896, *Immanente Philosophie,* Band I: *Analyse der Metaphysik,* 1893). — Ähnlich wie Schuppe steht auch sein Greifswalder Kollege Joh. Rehmke (geb. 1848), dessen Hauptwerk: *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie* (1894) in der Gewißheit des Seins einer immateriellen Seele (d. i. reinen Bewußtseins) die Gewißheit der Außenwelt („Dingwirklichkeit") verbürgt sieht; ferner Th. Ziehen (Utrecht), *Psychophysiologische Erkenntnislehre* (1898).

II. Mit realistischer Grundtendenz: Empiriokritizismus, jüngerer Positivismus, Wirklichkeitsphilosophie.

1. *Empiriokritizismus.* Eine gewisse Verwandtschaft mit der „immanenten" Philosophie zeigt der von Avenarius mit großem Scharfsinn und unter Anwendung einer neuen Terminologie begründete Empiriokritizismus oder Philosophie der reinen Erfahrung insofern, als auch er eine unaufhebbare Korrelation zwischen dem „Aussage-" und dem „Umgebungsbestandteil" unserer Erfahrung, mit anderen Worten zwischen Subjekt und Objekt annimmt. Aber, wie jene idealistisch, so erscheint er materialistisch gewandt. Aller Aussageinhalt des Menschen (die sogenannten E-Werte) ist nämlich unmittelbar von seinem Centralnervensystem (C), mittelbar von den Umgebungsbestandteilen oder Reizen (R) abhängig, wozu noch die Wirkungen des Stoffwechsels (S) treten. Die Schwankungen, bezw. die Selbstbehauptung des Systems C bestimmt das gesamte Leben des Individuums, also alle Erkenntnis-, Gefühlswerte u. s. w. Da nun eigene und fremde Erfahrung prinzipiell gleichberechtigt sind, so ist es die Aufgabe einer „Kritik der reinen Erfahrung", aus der „naiven" durch Ausschaltung aller bloß individuellen, logisch unhaltbaren Elemente die „reine" Erfahrung herzustellen: wobei das „Prinzip des kleinsten Kraftmaßes" auch in der ökonomischen Verwertung der geistigen Kräfte zur Anwendung kommt. So ist allmählich ein natürlicher Weltbegriff zu schaffen, der das Gemeinsame aller möglichen individuellen Erfahrungen enthält. Alle qualitative Veränderung ist auf quantitative, das Psychische auf Physisches zu reduzieren; als „reine" Erfahrung gilt nur das Wahrgenommene, „Sachhafte", nach Entfernung aller subjektiven „Introjektionen" und „Beibegriffe".

Weitere Einzelheiten des sehr komplizierten Systems können hier nicht gegeben werden. Näheres s. in dem kritischen Referat Wundts in dessen *Philos. Studien* Band XIII und den Schriften der Empiriokritizisten selber. Die Hauptwerke von Richard Avenarius (1843—1896, zuletzt in Zürich) sind: *Kritik der reinen Erfahrung*, 2 Bände, 1888—1890 und *Der menschliche Weltbegriff*, 1891. Seine Lehre wird gegenwärtig eifrig weiter verkündet von Carstanjen (in Zürich), Willy (in

Bern) und Petzoldt (*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, 1899). Vgl. auch eine Reihe von Abhandlungen in der bereits 1877 von Avenarius begründeten *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, die übrigens nie bloßes Schulorgan war und jetzt, unter der Redaktion des Soziologen P. Barth (s. § 87), unter Mitwirkung von Al. Riehl und E. Mach, den Empirismus ohne bestimmte Färbung vertritt.

Verwandte Gedanken sind bei dem schon S. 456 genannten Psychologen O. Külpe (*Grundriß der Psychologie*, 1893), dem Wiener Physiker Ernst Mach (§ 87) und in der „definitiven" Philosophie von Richard Wahle (in Czernowitz, *Das Ganze der Philosophie und ihr Ende*, 1894) zu finden.

Inzwischen war eine Philosophie der Erfahrung in Deutschland auch von anderer Seite verfochten worden. Wir fassen ihre Vertreter zusammen als

2. *Jüngere deutsche Positivisten.*

a) Schon des früh verstorbenen C. Göring (1841 bis 1879, in Leipzig) *System der kritischen Philosophie* (unvollendet, 2 Bände, 1874/75) ging von der Sinneswahrnehmung oder dem unmittelbaren Bewußtsein als der gewissesten Erkenntnis aus und verwarf alle Erkenntnis, die über die Erfahrung hinausgeht.

Seinen Namen erhielt der neuere deutsche Positivismus indes erst von

b) Ernst Laas (1837—1885, in Straßburg) und dessen Hauptwerk *Idealismus und Positivismus* (1879 bis 1882), dem bereits eine „kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie", betitelt *Kants Analogien der Erfahrung* (1876), vorausgegangen war. Laas knüpft kritisch gern an Kant und Plato, positiv nicht sowohl an Auguste Comte, als an Hume, Stuart Mill und besonders an den alten Protagoras an. Als „Positivismus" bezeichnet er diejenige Philosophie, die keine anderen Grundlagen als positive, d. i. auf äußere und innere Wahrnehmungen sich stützende Tatsachen anerkennt. Zwar sind uns Objekte nur als Bewußtseinsinhalte, aber anderseits Subjekte nur als Beziehungscentren bekannt, beide also Korrelative. Die äußere Natur ist der Inbegriff gesetzmäßig verknüpfter Wahrnehmungen. Laas bekämpft nachdrücklich den „Platonismus" in der Philosophie, d. h. 1. die scholastisch-mathematisierende Methode, 2. den Drang zum Abso-

luten, 3. die normativen Vernunftgesetze, 4. das Spontaneitäts- und Freiheitsmotiv und 5. die Annahme einer transscendenten, übersinnlichen Welt (jenseitiges Leben u. s. w.). — Die positivistische Ethik entspringt den menschlichen Interessen und Bedürfnissen. Objektive Güter sind solche, welche bei objektiver Beurteilung, d. h. bei möglichstem Freisein von augenblicklicher und persönlicher Befangenheit und bei möglichst weitem Blick auf das wohlverstandene Gesamtinteresse einer grösseren Menge fühlender Wesen als wertvoll erscheinen.

c) Georg von Giżycki (1851—1895, in Berlin) hat seine vielfach dem englischen Empirismus (Humes u. a.) entlehnten positivistischen Grundsätze hauptsächlich auf das ethische Gebiet (*Moralphilosophie,* 1888) angewandt. Er begründete mit dem Berliner Astronomen W. Förster, F. Toennies, F. Jodl, F. Staudinger u. a. 1892 die *Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur* und leitete deren Organ bis zu seinem Tode. In seinen letzten Jahren stand er dem Sozialismus nahe.

d) Für Friedrich Jodl (geb. 1849, in Wien), der bereits in seiner *Geschichte der neueren Ethik* (s. oben S. 2) seine grundsätzliche Übereinstimmung mit A. Comte, J. St. Mill und L. Feuerbach bekannte, bedeutet Positivismus nicht ein bestimmtes System, auch nicht bloß die Abwendung von aller konstruierenden Metaphysik, sondern eine durchgreifende methodische Forderung: Scheidung zwischen der theoretischen Erkenntnis gegebener Zusammenhänge und der schaffenden Verwirklichung von Zweckgedanken. Der Weltlauf zeigt nirgends etwas anderes als den Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, aus denen sich das Gute, das Schöne, das Zweckmäßige nur als ein Spezialfall aus besonders günstigen Kombinationen ergibt. Dagegen drücken die Ideen nicht Tatsachen, sondern Aufgaben aus: Gott ist, sofern irgendwo in der reine Güte wirklich wird; Schönheit ist, sofern wir die Welt mit künstlerischen Augen anschauen. Der praktische Idealismus, mit allen seinen Konsequenzen, ist daher wohl vereinbar mit theoretischem Naturalismus: eine Position, von der Jodl auch in den allgemeinen Lehren seines *Lehrbuchs der Psychologie* (1897) über das Verhältnis des Bewußtseins zur Welt und das Verhältnis zwischen Physischem und Psychischem ausgiebig Gebrauch macht.

So zeigen sich bei Jodl deutliche Anklänge an den

Neukantianismus, wenn auch nicht so stark wie bei dem häufig ebenfalls zu den Positivisten gerechneten A. Riehl, welch letzteren wir daher bereits oben (S. 474f.) behandelt haben.

e) Als Positivist im weiteren Sinne läßt sich wohl auch Theobald Ziegler (geb. 1846, in Straßburg) bezeichnen, obwohl er weder in seiner *Geschichte der Ethik* (vgl. I, 8) noch in seiner psychologischen Untersuchung *Das Gefühl* (1893, 7. Aufl. 1898) seinen systematischen Standpunkt scharf präzisiert hat. Er ist mehr ethisch und religionsphilosophisch als erkenntnistheoretisch interessiert; von seinen zahlreichen, populär gehaltenen Schriften seien hier noch erwähnt: *Sittliches Sein und sittliches Werden* 1890, *Religion und Religionen* 1893.

Der von Ueberweg-Heinze zu den „Positivisten" gerechnete

3. Ferdinand Toennies (geb. 1855, Professor an der Universität Kiel) nimmt einen ganz eigenartigen, unter keine bestimmte Rubrik klassifizierbaren Standpunkt ein. Sein bedeutsames Buch *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) verbindet empirischen Historismus und psychologischen Rationalismus: eine von großen Gesichtspunkten ausgehende Kulturphilosophie (Soziologie) und eine in ihren Grundbegriffen einigermaßen an Schopenhauer erinnernde Willenspsychologie.[1]) — „Gemeinschaft" nennt Toennies den natürlichen, urwüchsigen, organischen Typus des Gemeinlebens, der im einfach-ursprünglichen Familienleben seinen Keim und Ausdruck, in Haus — Dorf — Stadt seine naturgegebene Fortentwickelung findet. „Gesellschaft" dagegen bezeichnet ihm das künstliche, später entstandene, mechanische Gedankending, dessen ursprünglichsten Ausdruck der Tausch und der Vertrag darstellen, dessen Subjekte als von dem Mutterstock des Gemeinschaftslebens losgelöste, „freie" Individuen in allgemeiner Konkurrenz ihre eigenen Zwecke verfolgen. Die Stadt entwickelt sich zur Großstadt, die Verbindung von Stadt und Land zum Territorium, Staat, Weltmarkt, die ursprüngliche Haus- und Ackerwirtschaft zur Industrie und zum Handel, mit den Kapitalisten als Herren, den arbeitenden „Händen" als Werkzeugen.

[1]) Vgl. dazu den neueren Artikel von Toennies: *Zur Einleitung in die Soziologie* (Ztschr. f. Philos. 115, 240—251).

Aber diese „organische" Theorie kann nur dann richtig verstanden werden, wenn sie eine psychologische Begründung erhält. Der „Gemeinschaft" entspricht und ihrem Wesen liegt zu Grunde der „Wesenwille", der von uns wohl auch als „das Naturell" oder die natürliche Individualität der betr. Person (bezw. des Stammes, Volkes) bezeichnet wird und sich in dem Gefallen (angeborener Neigung), der Gewohnheit (Verstand) und dem Gedächtnis (Ideenverbindung, Vernunft) äußert. Der „Gesellschaft" dagegen entspricht die „Willkür", ein reines Gedankenprodukt, das sich bestimmte, in Einheit miteinander zu bringende Zwecke setzt und in Bedacht (Wahl zwischen Lust und Schmerz), Belieben (Entschluß zu bestimmter Handlung) und Begriff oder Bewußtheit seinen Ausdruck findet. Dem organischen Wesenwillen entspringt die künstlerische Tätigkeit und die Denkungsart der Frauen, der Jüngeren, des Volkes, der mechanischen Willkür das wissenschaftliche Denken, Messen, Rechnen, die Denkungsart der Männer, der Bejahrteren, der Gebildeten.

Die sozialen Lebens- und die individuellen Willensformen entwickeln sich zu Formen des Rechts. Die ursprüngliche organische Einheit des Selbst wird zur künstlichen der Person, der Besitz zum Vermögen, der Grund und Boden zum Geld, das Familien zum Obligationenrecht, der Dienst zum Kontrakt u. s. w. Obwohl zum kunsthaften gesteigert, erscheint das Recht gleichwohl als natürliches, weil es die Gleichheit aller Menschen statuiert. Der Begriff der modernen Gesellschaft bezeichnet den zuerst von Marx in seiner Gesetzmäßigkeit analysierten normalen Prozeß des Verfalls der „Gemeinschaft". Dennoch erhält sich auch innerhalb des gesellschaftlichen Zeitalters die Kraft der Gemeinschaft in Eintracht, Sitte, Religion gegenüber Konvention, Politik und öffentlicher Meinung. Die zu Grunde liegende, aber für uns vergangene Verfassung der Kultur ist kommunistisch, die aktuelle und werdende sozialistisch; Individualismus gibt es in Geschichte und Kultur „keinen, außer wie er ausfließt aus Gemeinschaft und dadurch bedingt bleibt, oder wie er Gesellschaft hervorbringt und trägt."

Eine Stellung für sich nimmt endlich auch

4. Dührings Wirklichkeitsphilosophie ein. Eugen Dühring (geb. 1833, mußte wegen Erblindung

aus dem Justizdienst scheiden, verlor 1877 auch seine Stellung als Privatdozent in Berlin wegen heftiger persönlicher Ausfälle gegen Helmholtz und andere Berliner Professoren, lebt jetzt in einer kleinen Stadt in der Nähe von Berlin), ein reichbegabter und scharfsinniger, freilich auch äußerst einseitiger und selbstgefälliger Denker, der die verschiedensten Gebiete (Nationalökonomie, Mechanik, Logik, Ethik, Literatur, Judenfrage u. a.) historisch wie systematisch bearbeitet hat, will in seinem *Kursus der Philosophie* (1875, auch in der Philos. Bibl., 4. Aufl. in neuer Gestalt als *Wirklichkeitsphilosophie,* 1895) eine „streng wissenschaftliche Weltanschauung und Lebensgestaltung“ oder, wie es 1895 heißt, eine „phantasmenfreie Naturergründung und gerecht freiheitliche Lebensordnung“ liefern.[1]) — Sein Ausgangspunkt erscheint idealistisch. Er definiert die Philosophie als die Entwickelung der höchsten Form des Bewußtseins von Welt und Leben; er erklärt unseren Verstand für fähig, die ganze Wirklichkeit zu begreifen, seine Gesetze und die der „Wirklichkeit“ sind identisch. Aber diese Sätze erfahren, namentlich in seinen späteren Schriften, eine ganz dogmatisch-naturalistische Auslegung. Die kritische Philosophie bedeutet die „Versumpfung“ der Wissenschaft. Das allein Reale und schlechthin Vernünftige ist „die Wirklichkeit, wie sie uns vorliegt“; Raum, Zeit und Empfindung sind objektiv, Zahl und Größe stets endlich.

An die Stelle der bisherigen, mystischen Metaphysik will Dühring eine Weltschematik, d. h. ein „natürliches“ System setzen, das die allgemeinen Züge des „wirklichen“ Daseins in sich abbildet. (Gerade die „Wirklichkeit“ enthält, was Dühring nicht sieht, erst das Problem.) Die „Materialität“ ist der wahre Leitfaden auch für das Geistige. Freilich bedeutet die „philosophische“ Materie mehr als die chemisch-physikalische; sie ist der Träger aller Wirklichkeit, die mechanische Kraft nur ihr Zustand. Daneben hält er aber doch an

[1]) Von weiteren philosophischen Werken Dührings seien noch genannt: *Natürliche Dialektik* 1865, *Der Wert des Lebens* 1865, 5. Aufl. 1894, *Kritische Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik* 1873, *Logik und Wissenschaftstheorie* 1878, *Der Ersatz der Religion durch Vollkommneres* 1883. Seine *Kritische Geschichte d. Philosophie* ist schon I, 7 von uns erwähnt.

einem kombinierten Zusammenwirken vielfacher Elemente zu bestimmten Zwecken fest, deren letzter die Entstehung bewußter Wesen ist. Ein Hauptzug der Weltschematik ist der Antagonismus der Kräfte; alle Kraftäußerung und Entwickelung, im Körperlichen wie im Bewußtsein, Gefühl und Handeln, ist durch das „Gesetz der Differenz“ bedingt. Dennoch ist der regelmäßige Weg der Natur nicht der gegenseitige Kampf, sondern die Kombination der Kräfte; Dühring ist Optimist.

Das zeigt sich auch in seiner Ethik. Die Philosophie ist für Dühring, wie er gern betont, nicht bloße Theorie, sondern Ausdruck der persönlichen Gesinnung. Die Keime zur Moral liegen in unseren natürlichen sympathischen Instinkten. Individualismus und Sozialismus gehören notwendig zusammen; die volle Entwickelung des einzelnen ist nicht in dem bisherigen Gewalt- und Unterdrückungsstaat, sondern erst in der „freien Gesellschaft“ der Zukunft möglich, die das Lohnsystem beseitigen, alle menschlichen Verhältnisse sozialisieren, allen Menschen Gleichberechtigung verleihen wird. Die Einzelheiten seines „sozietären Systems“ entwickelt sein *Kursus der National- und Sozialökonomie* (1873, 2. Aufl. 1876). Weder mit dem Pessimismus noch mit dem Egoismus läßt sich eine Ethik gründen. Der Gedanke an das eigene Schicksal muß aufgehen in einem „universellen Affekt“, nämlich dem Gedanken an die große Ordnung der Dinge, in welcher so viele gute Anlagen sich haben entfalten können.

Der scharfen, aber zum Teil durch Dührings maßlose Selbstüberhebung herausgeforderten Kritik, die F. Engels „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“ widmete, ist bereits in § 84 gedacht worden.

§ 87. Die philosophischen Einzeldisziplinen. — Das Ausland.

I. Die Einzeldisziplinen.

Dieselbe anti-metaphysische Stimmung, welche die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts charakterisiert und zum Kritizismus, Positivismus und Empirismus hintrieb, hat auch noch eine weitere charakteristische Zeiterscheinung im Gefolge gehabt. Sie hat, in Verbindung mit der, wie auf dem gesamten wirtschaftlichen Gebiete, so auch in allen Wissenschaften eingetretenen und immer

mehr zunehmenden Arbeitsteilung, das Studium der philosophischen Einzeldisziplinen in vorher ungeahnter Weise befördert und entwickelt. So sehen wir denn eigentlich erst in der Philosophie der Gegenwart neben den an Bedeutung und Zahl immer mehr abnehmenden philosophischen Systematikern eine stets wachsende Anzahl tüchtiger Spezialforscher erstehen: Psychologen, Logiker, Ethiker, Aesthetiker, Soziologen, Natur-, Religions- und Sprachphilosophen.

1. Am frühesten und am deutlichsten trat diese Erscheinung, wie wir schon an den Beispielen Fechners (§ 79) und Wundts (§ 80) sahen, auf dem Felde der **Psychologie** hervor. Ja, es ist eine Art Psychologismus entstanden, indem die Psychologie von einer ganzen Reihe von Denkern für die philosophische Haupt- und Grundwissenschaft erklärt wird. Außer den Herbartianern (§ 68), der Wundtschen Schule und Dilthey, gehört hierher namentlich die österreichische oder Brentanosche Schule: Franz Brentano (geb. 1838, in Wien, *Psychologie vom empirischen Standpunkte,* 1874), Meinong (geb. 1853, in Graz, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie,* 1894), von Ehrenfels (geb. 1850, in Prag, *System der Werttheorie,* 2 Bände, 1897 f.), A. Höfler (geb. 1853, in Wien, *Psychologie,* 1897). Von Reichsdeutschen erwähnen wir außer den schon früher genannten Ebbinghaus (*Grundzüge der Psychologie,* 1897), Külpe, Münsterberg, Ziehen: Horwicz (*Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage,* 1872—1878), Karl Stumpf (geb. 1848, in Berlin, *Tonpsychologie,* 2 Bände, 1883—1890), H. Cornelius (geb. 1863, in München, *Die Psychologie als Erfahrungswissenschaft,* 1897), und Th. Lipps, der als Ethiker schon S. 475 genannt worden ist und Logik, Ethik und Ästhetik als ihrer Wurzel nach psychologische Disziplinen betrachtet, da alle wissenschaftliche Philosophie zunächst auf die unmittelbar psychologische Erfahrung (Betrachtung und Analyse der Bewußtseinszustände) gegründet sei. Goswin Uphues (geb. 1841, in Halle) vertritt, mit seiner psychologischen Erklärung des Bewußtseins von den Gegenständen, eine Art „erkenntnispsychologischen Realismus", der auch das Grundmotiv der Schriften von Herm. Schwarz (geb. 1867, Privatdozent in Halle) bildet. Die geschichtliche Entwickelung der Psychologie haben Siebeck (vgl. I, 8) und Dessoir (geb. 1867, in Berlin)

dargestellt. Ein internationaler Kongreß für Psychologie fand 1896 in München statt. — Der neuerdings in gewissen Kreisen wieder in Aufnahme gekommene Occultismus und Spiritismus scheidet für uns aus dem Gebiete wissenschaftlicher Betrachtung aus.

2. Weniger als die Psychologie scheint die **Logik**, die heute — außerhalb der Neuscholastik — in der Regel mit Erkenntniskritik und Methodologie der Wissenschaften verbunden wird, die modernen Denker anzuziehen. Als heutige Hauptvertreter derselben nennen wir, außer den schon behandelten Wundt, Schuppe, Cohen: Sigwart (geb. 1830, in Tübingen, *Logik,* 2 Bde., 1873 bis 1878, 2. Aufl. 1889—93), Benno Erdmann (geb. 1851, in Bonn, *Logik,* 1. Bd.: *Logische Elementarlehre,* 1892), Lipps (*Grundzüge der Logik,* 1893) und Edmund Husserl (geb. 1859, in Göttingen, *Logische Untersuchungen,* I. Teil: *Prolegomena zur reinen Logik,* II. Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis,* 1900 f.). Letzterer hat auch eine *Philosophie der Arithmetik* (1891) geschrieben, während im übrigen die Philosophie der **Mathematik** namentlich von Riemann (1826—66, in Göttingen), Zöllner, Helmholtz (vgl. S. 477), B. Erdmann (*Die Axiome der Geometrie,* 1877), Cohen (S. 462), O. Schmitz-Dumont (*Mathematische Elemente der Erkenntnistheorie,* 1878, *Naturphilosophie als exakte Wissenschaft,* 1895), H. Grassmann (*Ges. math. W.,* Bd. I, 1894 bis 1896) und neuerdings von P. Natorp behandelt worden ist. Als neuere erkenntniskritische Werke seien noch *H. von Schöler, Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis* (1898) und *Ferd. Jak. Schmidt, Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie* (1901) erwähnt. Mit der Geschichte der logischen Begriffe haben sich außer Prantl (I 8) namentlich Eucken und Teichmüller beschäftigt.

3. Verhältnismäßig am wenigsten wird gegenwärtig die **Ästhetik** in größeren Einzelwerken behandelt. Außer Cohen (S. 462) seien genannt: E. von Hartmann (*Philosophie des Schönen,* 1887), Groos (geb. 1861, in Gießen, *Einleitung in die Aesthetik,* 1892), Volkelt (*Aesthetische Zeitfragen,* 1894, *Aesthetik des Tragischen,* 1896), H. von Stein (*Vorlesungen über Aesthetik,* 1897), Lipps, der mit R. M. Werner u. a. seit mehreren Jahren *Beiträge zur Aesthetik* (darunter *Komik und Humor,* 1898) herausgibt, K. Überhorst (in Innsbruck, *Das Komische,* 1896—99), J. Cohn (Freiburg i. Br., *Allgemeine Aesthetik,* 1901).

4. Weit mehr Bearbeiter haben in den beiden letzten Jahrzehnten die **Ethik** und die damit verwandten Gebiete (s. unten 5) gefunden. Die meisten derselben sind von uns schon an früherer Stelle erwähnt, so Gizycki, Jodl, Lipps, Natorp, Paulsen, Schuppe, Staudinger, Woltmann, Wundt und Ziegler. Außerdem seien von neueren Versuchen, deren Grundtendenz meist schon aus ihrem Titel hervorgeht, hervorgehoben: A. Döring (geb. 1834, in Berlin, *Philosophische Güterlehre,* 1888, *Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre für Eltern und Erzieher,* 1898), Julius Duboc (geb. 1829, *Grundriß einer einheitlichen Trieblehre vom Standpunkte des Determinismus,* 1892, *Die Lust als sozial-ethisches Entwickelungsprinzip,* 1900), Georg Simmel (geb. 1858, in Berlin, *Einleitung in die Moralwissenschaft, eine Kritik der ethischen Grundbegriffe,* 2 Bände, 1892 f.), W. Stern (Arzt in Berlin, *Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft,* 1897). Auch die moralpsychologischen Untersuchungen von Th. Elsenhans (*Wesen und Entstehung des Gewissens,* 1894) und P. Rée (*Entstehung des Gewissens,* 1885) wie die Werttheorien von Meinong und v. Ehrenfels (s. S. 514) gehören hierher.

5. Um die Förderung der **Sozialphilosophie (Soziologie)** haben sich, abgesehen von den schon in § 84 behandelten Sozialisten, von Ferd. Toennies (§ 86) und den Neukantianern Natorp, Stammler, Staudinger (§ 82), verdient gemacht: die der organisch-biologischen Richtung Spencers nahe stehenden P. von Lilienfeld (Deutschrusse, *Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft,* 5 Bände, 1873—81) und A. Schäffle (*Bau und Leben des sozialen Körpers,* 4 Bde., 1875—78, 2. Aufl., 2 Bde., 1896), der den Rassenkampf zur Leitidee machende Ludwig Gumplowicz (Graz, *Grundriß der Soziologie,* 1885) und der ihnen verwandte, nachher auch als Naturphilosoph zu erwähnende Österreicher G. Ratzenhofer (*Die soziologische Erkenntnis,* 1898), wozu als älterer Versuch noch *E. Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877) kommt. Ferner der soeben als Ethiker genannte G. Simmel (*Die Probleme der Geschichtsphilosophie,* 1892, *Philosophie des Geldes,* 1900); vgl. auch *L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie* (mehr literarhistorisch). Ganz neuerdings hat der Breslauer Nationalökonom Werner Sombart die beiden ersten stattlichen Bände (*Der moderne Kapi-*

talismus, 1902) eines groß angelegten sozialwissenschaftlichen Werkes veröffentlicht. Er will in ihnen „das kapitalistische Wirtschaftssystem von seinen Anfängen bis zur Gegenwart verfolgen, seine eigenen Bewegungsgesetze aufdecken und die Gesetzmäßigkeit seines Übergangs in eine zukünftige Wirtschaftsepoche (eine sozialistisch-genossenschaftliche) darstellen: unter kausalem Gesichtspunkt". Auf „der Grundlage der durch diese historisch-theoretischen Betrachtungen gewonnenen Einsicht" soll sich dann später „ein wissenschaftliches System praktischen Handelns, also ein System der Sozialpolitik" aufbauen: „unter teleologischem Gesichtspunkt", endlich „die Krönung des Gebäudes ein System der Sozialphilosophie bilden: unter kritischem Gesichtspunkt".

Nahe verwandt mit der Soziologie ist die **Geschichtsphilosophie**, die von Paul Barth (geb. 1858, in Leipzig) sogar mit ihr identifiziert wird. Der bisher erschienene 1. Band von Barths *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie* (1897) gibt von dessen eigener geschichtsphilosophischer Ansicht nur eine kurze Skizze, dagegen eine gut orientierende „kritische Übersicht" seiner sozial- und geschichtsphilosophischen Vorgänger. Von Historikern haben sich neuerdings mit geschichtsphilosophischen Problemen beschäftigt K. Lamprecht (in Leipzig, *Alte und neue Richtungen der Geschichtswissenschaft,* 1896) und E. Bernheim (*Lehrbuch der historischen Methode,* 1889), beide, im Gegensatz zu der alten, „individualistischen", eine mehr oder weniger „kollektivistische" Anschauung vertretend; ferner Th. Lindner (in Halle, *Geschichtsphilosophie, Einleitung zu einer Weltgeschichte seit der Völkerwanderung,* 1901). Außerdem vgl. Simmel (S. 516), Dilthey (S. 505), der freilich die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Geschichtsphilosophie bestreitet, und die völkerpsychologischen Untersuchungen von Wundt, Lazarus und Steinthal.

Als Hauptvertreter der der Ethik und Sozialphilosophie gleich nahe stehenden **Rechtsphilosophie** nennen wir außer R. Stammler (S. 470) und W. Schuppe (S. 506) den hegelianisierenden Philosophen A. Lasson (geb. 1832, in Berlin, *System der Rechtsphilosophie,* 1882), die Juristen K. von Jhering (1818—92, *Der Zweck im Recht,* 2 Bde. 1877 ff., 3. Aufl. 1893), Bergbohm (in Bonn, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie,* 1. Bd. 1892) und Bierling (*Juristische Prinzipienlehre,* 2 Bde. 1894—98).

6. Auch eine metaphysisch gerichtete **Naturphilosophie** tritt gegenwärtig von neuem wieder auf. Nachdem Helmholtz es für das Endziel der Naturwissenschaft erklärt hatte, alle elementaren Naturkräfte in Bewegungskräfte, „also sich selbst in Mechanik aufzulösen", und Du Bois-Reymond (1818—1896), in Übereinstimmung damit, in seinen beiden Vorträgen *Ueber die Grenzen des Naturerkennens* (1872) und *Die sieben Welträtsel* (1882) Naturerkennen als „Zurückführen der Veränderungen in der Körperwelt auf Bewegungen von Atomen" definiert, gegenüber gewissen letzten Problemen aber, wie dem Wesen von Materie und Kraft, Ursprung der Bewegung, Entstehung der Sinnesempfindungen, sein skeptisches: „Ignorabimus!" ausgesprochen hatte, schien eine Zeitlang der alte Vitalismus definitiv überwunden zu sein. Seitdem hat sich jedoch unter der Führung von Bunge (geb. 1844, in Basel, *Vitalismus und Mechanismus,* 1886, *Lehrbuch der Physiologie des Menschen,* 1. Bd. 1901) ein Neo-Vitalismus wieder hervorgewagt, der zur Erklärung der organischen Natur eine besondere „Lebenskraft" für notwendig hält und überhaupt „von dem Bekannten, von der Innenwelt ausgehen" will, um „das Unbekannte, die Außenwelt" zu erklären. Auch die Urkraft-Hypothese, die dem in No. 5 genannten Ratzenhofer (*Der positive Monismus,* 1899) als „das einheitliche Prinzip aller Erscheinungen" gilt, gehört hierher. Von dem Monismus Haeckels ist schon früher (S. 438) die Rede gewesen. W. Ostwald (Prof. der physiologischen Chemie in Leipzig, *Vorlesungen über Naturphilosophie,* 1902) glaubt „die alten Schwierigkeiten, welche der Vereinigung der Begriffe Materie und Geist sich entgegenstellen, durch die Unterordnung beider unter den Begriff der Energie aufheben" zu können. Der Unterstützung dieser „energetischen Weltanschauung" sollen die kürzlich von ihm begründeten *Annalen der Naturphilosophie* dienen. Noch teleologischer als er, nimmt Reinke (geb. 1849, Prof. d. Botanik in Kiel, *Die Welt als Tat,* 1899) für die organische Natur neben dem — für die anorganische Natur unbeschränkt geltenden — Kausalgesetze noch zweck- und zielbewußte Energielenker („Dominanten") an, deren letzter Grund eine schöpferische Intelligenz, d. h. Gott, ist.

Uns scheint die richtigere Lösung dieser „Schwierigkeiten" in dem allen Dualismus von Psychischem und

Physischem endgiltig verbannenden erkenntniskritischen Monismus zu liegen. Ihm steht unter den Naturforschern u. a. der bereits in § 86 genannte E. Mach (*Die Analyse der Empfindungen,* 1886, 2. Aufl. 1900) nahe, nach dem „Tatsachen" nur unsere Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken, diese aber in einen streng wissenschaftlich-methodischen Zusammenhang zu bringen sind, und der Physiologe Max Verworn (in Göttingen, *Allgemeine Physiologie,* 1895, 3. Aufl. 1901), demzufolge „das, was uns als Körperwelt erscheint, in Wirklichkeit unsere eigene Empfindung oder Vorstellung, unsere eigene Psyche ist".

7. Als **Religionsphilosophen** haben wir die vom Neukantianismus berührten Theologen Herrmann, Kaftan, Lipsius sowie die Philosophen Natorp, Seydel und Th. Ziegler schon früher namhaft gemacht. Hier seien hinzugefügt: der Theologe O. Pfleiderer (geb. 1839, in Berlin, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage,* 1878, 3. Aufl. 1894), sowie die Philosophen Baumann (S. 448, *Die Grundfrage der Religion,* 1895), W. Bender (1845—1901, in Bonn, früher protestantischer Theologe, *Das Wesen der Religion,* 1886, 4. Aufl. 1888) und Siebeck (S. 448, *Lehrbuch der Religionsphilosophie,* 1893). Den deutsch-englischen Sprach- und Religionsphilosophen F. Max Müller s. unter *England* (s. unten S. 521).

8. Mit **Sprachphilosophie** endlich haben sich unter den Neueren, außer dem soeben erwähnten F. M. Müller und dem S. 382 genannten Steinthal (*Abriß der Sprachwissenschaft,* 1871, 2. Aufl. 1881), eingehend beschäftigt: F. Mauthner (*Beiträge zu einer Kritik der Sprache,* 1. Bd. 1901) und W. Wundt in seinem neuesten Werke, der *Völkerpsychologie,* Bd. I: *Die Sprache.*

II. Das Ausland.

Unsere Skizze des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie im Ausland kann sich sehr kurz fassen. Denn infolge der großen Umwälzung aller Verkehrsverhältnisse, die das 19. Jahrhundert gebracht, sind die europäischen Kulturstaaten auch geistig in so enge Wechselbeziehungen getreten, daß wir nicht nur die ökonomischen, politischen, religiösen, literarischen, sondern auch die philosophischen Bewegungen des einen Landes, wenn auch abgeschwächt oder modifiziert, sich früher oder später in dem anderen wiederholen sehen. Und

gerade in philosophischer Hinsicht hat Deutschland die Führung, die es, den übrigen Kulturländern (Italien, Frankreich, Niederlande, England) erst spät nachfolgend, mit dem Auftreten von Kants Kritizismus übernommen, seitdem doch im großen und ganzen bewahrt, sodaß wir im Folgenden ganz originale Erscheinungen kaum zu verzeichnen haben werden. Außerdem sind die Hauptvertreter des Kritizismus und ihm verwandter Richtungen, sowie die der Entwickelungsphilosophie schon an früherer Stelle (§ 77f., § 83) behandelt worden. Wir werden daher nur einen kurzen Blick auf die hervorragenderen unter den sonstigen Denkern zu werfen haben.

1. Auch in **Frankreich** gibt es, abgesehen von der katholischen Neuscholastik, die sich auch hier seit der päpstlichen Encyklika von 1889 aufs neue regt und nicht weniger als drei Zeitschriften besitzt, nur wenige spiritualistische Philosophen von Bedeutung mehr, zumal seitdem P. Janet (1823—1899), F. Ravaisson (1813—1900), Ch. Secrétan (in Lausanne, 1815—1895) und E. Vacherot (1809—1897) gestorben sind. Die zahlreichen Schüler Cousins sind meist Historiker der Philosophie geworden. Diejenigen, die heute noch eine Metaphysik aufrecht erhalten, sind, wie in Deutschland, mehr oder weniger durch den Kritizismus beeinflußt (vgl. S. 478 f.). Der Positivismus wurde hauptsächlich durch Taine und Ribot nach Frankreich verpflanzt. Die Verdienste von H. Taine (1828—1893) liegen in erster Linie auf dem Gebiete der von ihm psychologisch vertieften Geschichtsschreibung, Literaturgeschichte und Ästhetik. In philosophischer Beziehung ist er Determinist. Zur Erklärung eines jeden menschlichen Werkes muß man auf das „Milieu“ zurückgehen, aus dem es entstanden ist, wozu auch die Rasse und das „Moment“ (die erlangte Bewegungsrichtung im Sinne der Mechanik) gehören. Der bekannte Verfasser des *Leben Jesu* (1863), E. Renan (1823—1892), war philosophisch Eklektiker.

In Verbindung mit dem Positivismus ist ferner eine eifrigere Pflege der philosophischen Einzeldisziplinen, namentlich der experimentellen Psychologie und der Soziologie, eingetreten. Der bedeutendste der neueren Psychologen, neben Taine (*De l'intelligence,* 1870), ist der soeben erwähnte Th. Ribot (geb. 1839, am Collège de France) und der Belgier Delboeuf (1831—1896), die ihrerseits wieder eine größere Anzahl Schüler gefunden

haben. Den Standpunkt der modernen Psychologie und Psychophysiologie, zu der auch der berühmte Physiologe Claude Bernard (1813—1878) wichtige Beiträge geliefert hat, vertreten heute Ribots *Revue philosophique* (seit 1876) und *L'année psychologique* (seit 1895).

Von Soziologen stehen der Comteschen Schule nahe de Roberty (von Geburt Russe), de Greef (Belgier) und Lacombe, der biologischen Richtung Spencers A. Fouillée und R. Worms, der evolutionistischen Letourneau, der ökonomischen Durkheim, einer dualistischen, Geist und Natur auseinanderhaltenden Hauriou, einer mehr idealistischen G. Tarde, der den historischen „Beweger“ im schöpferischen Individuum sieht, während Graf Gobineau die ganze Weltgeschichte aus Rassemomenten ableiten will.

Im August 1900 wurde, auf Anregung der Direktion der *Revue de métaphysique et de morale*, gelegentlich der Weltausstellung zu Paris ein erster internationaler Philosophenkongreß abgehalten, der auch eine *Bibliothèque du C. intern.* (bisher 4 Bände) gezeitigt hat.

2. **England** (Nordamerika). Da wir die wichtigsten Erscheinungen: den Darwinismus, den Evolutionismus Spencers, den Relativismus Hamiltons, den Agnostizismus Huxleys, den Kritizismus Cairds, den Idealismus Greens, bereits behandelt haben, ist nur noch weniges nachzutragen. Die wichtigsten Anhänger Hamiltons waren der englische Theologe H. Mansel (1820—1871) und der Amerikaner Mc. Cosh (1811—1894), Vertreter einer dualistisch-theistischen Metaphysik J. Martineau (1805—1900). Wegen ihrer hervorragenden Leistungen auf Einzelgebieten seien der Logiker St. Jevons, die Psychologen J. Ward und J. Sully, der Ethiker H. Sidgwick (S. 426), der Geschichtsphilosoph Buckle (1823—1862), die Soziologen H. Maine, L. H. Morgan (S. 489), B. Kidd erwähnt, wozu auf letzterem Gebiete in neuester Zeit die Amerikaner L. F. Ward, Mackenzie, Giddings und Patten getreten sind (näheres s. bei *P. Barth* a. a. O. S. 167 ff.). Sprach- und Religionsphilosophie beherrschte gleichmäßig der Deutsch-Engländer F. Max Müller (geb. 1823 zu Dessau, † 1900 in Oxford, wo er seit 1850 dozierte; *Vorlesungen* über *Natural Religion* 1889, *Physical R.* 1890, *Anthropological R.* 1891, *Theosophy or Psychological R.* 1892, alle ins Deutsche übersetzt von *Winternitz; Science of Thought* 1887).

3. In **Italien** müssen wir etwas weiter zurückgreifen. Nach der Unterdrückung Brunos, Campanellas, Galileis blieb der von Spanien unterstützte Jesuitismus über ein Jahrhundert Alleinherrscher auf dem Felde der Philosophie. Die geistige Leere wurde nur durch den Lehrer der Rhetorik an der Universität Neapel, J. B. Vico (1688—1744), unterbrochen, der durch sein Hauptwerk (*Prinzipien einer neuen Wissenschaft von der gemeinsamen Natur der Völker* 1725, ins Deutsche übersetzt 1822) der Vater der modernen Geschichtsphilosophie und Völkerpsychologie geworden ist. Zwar waltet in der Geschichte die Macht der Vorsehung, aber die Menschen gestalten sie selbst, aus eigener Freiheit, der Natur ihres Wesens und zugleich ihren Bedürfnissen folgend, in fortschreitender Entwickelung. Im Altertum wie in der neueren Zeit folgt dem mythisch-theokratisch-patriarchalischen ein aristokratisch-ritterliches, diesem ein bürgerliches (demokratisches oder monarchisches) Zeitalter. Weniger modern ist Vicos Metaphysik, die platonisch-augustinische Gedanken mit einer Art Monadenlehre verbindet. — Genovesi (1712—1769) erinnert in seinem kritischen, antimetaphysischen und ethisch-politischen Streben vielfach an Kant. — Im letzten Viertel des 18. und im ersten des 19. Jahrh. war der Sensualismus Condillacs (vgl. S. 181 ff.) in Italien am einflußreichsten. In die Zeit der beginnenden nationalen Erhebung fallen die Bestrebungen der freisinnigen norditalischen Geistlichen Rosmini (1797—1855) und Gioberti (1801—1853), die Philosophie und katholisches Dogma zu verbinden suchten und, von der „intellektuellen Intuition" ausgehend, einen Ideal-Realismus bezw. Ontologismus ausbildeten, den dann Mamiani (1795—1885) und dessen Nachfolger Luigi Ferri (1826—1898) einigermaßen modernisiert haben („dynamischer Monismus", im Gegensatz zu der englischen Assoziationspsychologie); in Neapel herrschte um die Mitte des Jahrhunderts noch der Hegelianismus vor.

Wie diesen Richtungen neuerdings der Neukantianismus siegreich entgegentrat, ist in § 83 auseinandergesetzt worden. Daneben hat ein mit dem letzteren verwandter Positivismus auch in Italien zahlreiche Anhänger, als deren wichtigster der Lombarde Ardigò (geb. 1828, in Padua) anzusehen ist. Abzweigungen davon bilden die Sozialpädagogik von Angiulli (1837 bis

1890) und der marxistische Sozialismus von Labriola, Turati, Calojanni und Enrico Ferri, die zum Teil auch mit Lombroso und Garofalo eine neue, soziologisch bedingte Strafrechtstheorie vertreten.

4. **Die übrigen europäischen Länder.** Die wichtigsten Philosophen der skandinavischen Länder und der Niederlande sind bereits an anderer Stelle (bes. S. 480, auch 503) genannt worden. Das Charakteristische der Gegenwart zeigt sich auch hier in dem eifrigen Betrieb der philosophischen Einzelwissenschaften, während überragende Persönlichkeiten fast ganz fehlen; vgl. die ausführlichen Berichte bei *Ueberweg-Heinze IV*, S. 500—529.

In Ungarn, Polen und Böhmen haben im Laufe des 19. Jahrhunderts fast alle hervorragenden deutschen Systeme (Kant, Schelling, Hegel, zum Teil auch Schopenhauer) nachgewirkt. Gegenwärtig tritt der überall vorhandenen katholisch-scholastischen „Philosophie“ am häufigsten der Positivismus entgegen, teils mehr Comte-Spencer verwandt, wie bei dem Czechen Th. G. Masaryk, teils mehr erkenntnistheoretisch gewendet, wie bei dem Ungarn K. Böhm (*Der Mensch und seine Welt*, 1883 ff.). Daneben ist in Böhmen von Exner und anderen österreichischen Herbartianern (§ 68) die Lehre ihres Meisters eingeführt worden und werden in allen drei Ländern die Einzeldisziplinen mehr oder weniger gepflegt.

In Spanien stehen der vorherrschenden kirchlichen Scholastik besonders die „Krausistas“ (vgl. S. 345), daneben vereinzelte Positivisten, in Portugal, wie wir S. 481 gesehen, auch Neukantianer gegenüber.

In Rumänien zeigte sich Conta (1846—1882) im wesentlichen als Materialist, während er die Metaphysik — ähnlich F. A. Lange — als eine Art wissenschaftlicher Dichtung ansah.

In Griechenland sind nur unbedeutende Anfänge selbständiger philosophischer Forschung vorhanden.

Weit reger ist dagegen der philosophische Betrieb in Rußland. Die philosophische Entwickelung Osteuropas bietet ein echtes Spiegelbild der westeuropäischen dar. Der Wolffianismus bewahrte seine Herrschaft auf den geistlichen Akademien noch bis ins 19. Jahrhundert hinein. Die weltliche Bildung wandte sich um so begeisterter den neuen Lehren Schellings und Hegels zu, von welchem letzteren die Slawophilen einer-, die Radi-

kalen, wie Bakunin (S. 496 f.) und Alexander Herzen, anderseits ihren Ausgang nahmen. Dazu trat um die Mitte des Jahrhunderts der Einfluß des deutschen Materialismus (Tschernyschewski), der jedoch bald von dem des Comteschen Positivismus abgelöst wurde. In den 70 er Jahren kam dann der Evolutionismus Spencers u. a., endlich neuerdings eine dem Neukantianismus verwandte Richtung (vgl. u. a. Lawrow, *Historische Briefe,* 1870, 2. Aufl. 1891, deutsch bei *Edelheim,* Berlin 1901) hinzu. Daneben fehlt es nicht an einzelnen selbständigen systematischen Versuchen, an Vertretern des strengen Theismus an den geistlichen Lehranstalten und an regem Betrieb der Psychologie, namentlich aber der Soziologie.

* * *

So gewahren wir gegenwärtig in Deutschland wie zum Teil auch im Ausland — wenngleich vielfach nur an den privilegierten Stätten der Wissenschaft — reges philosophisches Leben auf den verschiedensten Gebieten. Der offenbare Rückgang der spekulativen Metaphysik, die sich, um mit Kant zu reden, „gänzlich und zwar durch bloße Begriffe über Erfahrung erhebt", ist vom Standpunkte eines gesunden Philosophierens nur mit Freude zu begrüßen. Und das starke Hervortreten der philosophischen Einzeldisciplinen, das mit diesem Rückgange Hand in Hand geht, ist an sich kein Schaden, vielmehr der wissenschaftliche Einzelbetrieb der Logik, Psychologie, Ethik, Sozialphilosophie und so fort von großer Wichtigkeit und Fruchtbarkeit. Nur darf es dabei nicht sein Bewenden haben; die Philosophie darf sich nicht in eine Reihe von Einzelwissenschaften auflösen, die den Zusammenhang miteinander zu verlieren drohen. Das wäre ein Rückschritt, der in seinen Konsequenzen schließlich zu einem modernen Alexandrinertum führen würde. Gegenüber einem Empirismus, der alle allgemeinen Gesetze am liebsten in isolierte Einzeltatsachen zersplittern möchte, erinnere sich die Philosophie des ihr eigentümlichen Berufes, „das Einheitsstreben der menschlichen Vernunft auf dem Gebiete der Erkenntnis" (I 4) dar-

zustellen. Die Marksteine des geistigen Fortschritts der Menschheit haben von jeher — das ist hoffentlich auch aus unserem Buche klar geworden — große, grundlegende Theorien gebildet, um die sich die Tatsachen gruppieren konnten. Wir haben dabei selbstverständlich keine spekulierenden Phantasmen, sondern das Schöpferische und Unvergängliche an den Ideen eines Demokrit, Plato und Aristoteles, eines Galilei, Kepler und Newton, eines Leibniz, Kant und Schleiermacher, eines Hegel, Marx und Darwin im Auge. Zwei Gedanken insbesondere sind es, die zwar nicht erst heute gepredigt, aber erst in der modernen Philosophie und Wissenschaft zu voller Entfaltung und Fruchtbarkeit gediehen sind: der Entwickelungsgedanke, der allmählich in fast sämtliche Wissenschaftsgebiete seinen Einzug gehalten hat, und derjenige, der einerseits die methodische Grundlage, andererseits die notwendige Ergänzung zu ihm bildet: die Erkenntniskritik, die von der genetisch-kausal erklärenden Naturwissenschaft (im weitesten, z. B. auch die Psychologie und deskriptive Moral einschließenden, Sinne) die Normwissenschaften der Logik, Ethik und Ästhetik unterscheiden lehrt. Ohne sie, in denen sich die Welten der Erkenntnis, des Sittlichen und der Kunst zu gesetzmäßigem Aufbau gestalten, bleibt die bloße Entwickelungsphilosophie ohne Sinn und Ziel.

Dazu meinen wir endlich noch einen dritten charakteristischen Zug in den philosophischen Bestrebungen unserer Tage wahrzunehmen: den, freilich noch von Fesseln aller Art umgebenen, Drang, Philosophie und Leben in größeren Einklang miteinander zu setzen. Die Aufgabe der Philosophie ist nicht auf das Theoretische beschränkt; sie hat nicht bloß die Gesetze einheitlicher Erkenntnis, sondern auch diejenigen einheitlicher Zwecksetzung zu erforschen. Gewiß muß der Philosoph, unbeirrt durch der Parteien Gunst und Haß, allein dem Leitstern der Wahrheit nachgehen, das bedeutet aber nicht unmännliche Zurückhaltung von den Kämpfen der Zeit; im Gegenteil. Nicht die Rolle jenes lichtscheuen Tieres soll die Philosophie übernehmen, das erst in der Dämmerung seinen Flug beginnt, sondern die Fackel der Vernunft und der sittlichen Selbstbestimmung soll sie den Einzelnen wie den Völkern vorantragen. Es scheint uns, als ob das Bewußtsein dieser Aufgabe in immer weiteren Schichten sich zu regen beginne: der kräftige Aufschwung

der ethischen und soziologischen Untersuchungen ist eins der Zeugnisse dafür.

Freilich sind neben den erfreulichen auch unerfreuliche, neben den vorwärtsstrebenden auch rückbildende Tendenzen genug am Werke. Welche den Sieg davontragen werden, bleibe dahingestellt. Des Philosophen Sache ist es nicht, zu prophezeien noch sich in frommen Wünschen zu ergehen. Genug, wenn er die Aufgabe seiner Zeit klar erkannt hat, sie deutlich verkündet und an seinem Teile durchzuführen sucht. Er tröste und erhebe sich durch den Gedanken, daß seine Sache die Sache der Menschheit ist.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Zeittafel
zur Geschichte der neueren Philosophie.

1440 **Nicolaus Cusanus**, De docta ignorantia.
1516 **Thomas Morus**, Utopia.
1532 **Macchiavelli**, Il principe.
1543 **Nicolaus Copernikus**, De revolutionibus orbium coelestium.
1609 **Kepler**, Astronomia nova.
1620 **Bacon**, Novum organum.
1637 **Descartes**, Discours de la méthode.
1638 **Galilei**, Discorsi.
1641 **Descartes**, Meditationes.
1642 **Hobbes**, De cive.
1677 **Spinoza**, Ethica.
1687 **Newton**, Philosophiae naturalis principia mathematica.
1690 **John Locke**, An essay concerning human understanding.
1695 **Leibniz**, Système nouveau de la nature.
1697 **Bayle**, Dictionnaire historique et critique.
1710 **Berkeley**, Treatise concerning the principles of human knowledge.
1712—25 **Christian Wolff**, Vernünftige Gedanken etc.
1748 **Hume**, Enquiry concerning human understanding.
1751—72 **Diderot**, d'Alembert u. a., Encyclopédie.
1762 **Rousseau**, Emile. — Du contrat social.
1765 **Leibniz**, Nouveaux essais (verfaßt 1704).
1770 **Système de la nature** (Holbach).
1776 **Adam Smith**, Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations.
1781 **Kant**, Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787).
1788 „ Kritik der praktischen Vernunft.
1790 „ Kritik der Urteilskraft.
1794 **Fichte**, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.
1795 **Schiller**, Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen.
1798 **Fichte**, Das System der Sittenlehre.
1799 **Schleiermacher**, Reden über die Religion.
1800 **Schelling**, System des transscendentalen Idealismus.
1807 **Hegel**, Phaenomenologie des Geistes.

1819 **Schopenhauer,** Die Welt als Wille und Vorstellung.
1824/5 **Herbart,** Psychologie als Wissenschaft.
1833 **Beneke,** Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft.
1830—42 **Comte,** Cours de philosophie positive.
1835/6 **D. F. Strauss,** Das Leben Jesu.
1841 **L. Feuerbach,** Das Wesen des Christentums.
1843 **John Stuart Mill,** A system of logic ratiocinative and inductive.
1847 **Helmholtz,** Über die Erhaltung der Kraft.
1854 Göttinger Naturforscherversammlung (Karl Vogt contra Rudolf Wagner).
1859 **Charles Darwin,** On the origin of species.
1862—96 **Herbert Spencer,** A System of synthetic philosophy.
1866 **Friedrich Albert Lange,** Geschichte des Materialismus. 2. Aufl. 1873—75.
1867 **Karl Marx,** Das Kapital.
1868 **Haeckel,** Natürliche Schöpfungsgeschichte.
1869 **Eduard von Hartmann,** Philosophie des Unbewußten.
1872 **D. F. Strauss,** Der alte und der neue Glaube.
1873 **W. Wundt,** Physiologische Psychologie.
1883/4 **Friedrich Nietzsche,** Also sprach Zarathustra.

Register zum II. Teil.

A. Philosophen.

Agricola 17.
Agrippa von Nettesheim 5 10.
Ahrens 345.
d'Alembert 185 f.
Alexandristen 5 f.
Allihn 381.
Althus 32.
Ampère 410.
Angiulli 522 f.
Apelt 310.
Ardigö 522.
Arnauld 76.
Asher 401.
Auffarth 472.
Augustin 18 67.
Austin 426.
Avenarius 432 507 f.
Averroisten 5.

Baader 342 f.
Baco von Verulam 30 45—52.
Bahnsen 402.
Bähr 401.
Bahrdt 210.
Bain 426.
Bakunin 496 524.
Bardili 343.
Barth, P. 508 517.
Basedow 197 211 284.
Batteux 184.
Bauer, Bruno 406.
— Edgar 406.
Baumann 448 519.
Baumgarten 132 207 f.
Bäumker 434.
Baur 405.
Bayle 81 130 171—174.
Bazard 483.
Beattie 170.
Beck, J. S. 304.
Bekker 76.
Bellarmin 33.
Bender, W. 519.
Beneke 382—384.
Bentham 417 f.
Berdiajew 493.
Bergbohm 517.
Bergmann, J. 329.
Berkeley 151—157.
Bernard, Cl. 521.
Bernheim 517.
Bernstein, E. 491 492.
Bessarion 5.
Bierling 517.
Bilfinger 207.
Bilharz 402.
Blanc, Louis 483.
Bodin 31 f.
Böhm, K. 523.
Böhme 21—23 339 f. 342.
Boethius 480.
Bolingbroke 145.
Bolzano 433.
Bonald, de 410.
Bonitz 381.
Bonnet 183.
Bonnier 490.
Boström 480.
Bouterwek 309.
Boutroux 478 479.
Boyle 56 f. 138 A.
Brandis 369.
Brentano, Franz 514.
Brown 170.
Brucker 208.
Bruno Giordano 12—16.
Buchanan 33.
Buckle 521.
Büchner, L. 429 f.
Buffon 178 f.

Buhle 299.
Bunge 518.
Burke 151.
Burmann 480.
Busse 432 f. 448.
Butler 148.

Cabanis 184.
Cabet 483.
Caird 479.
Calojanni 523.
Calvin 19.
Campanella 16 f.
Cantoni 479.
Cardanus 11.
Carlyle 419.
Carrière 433.
Carstanjen 507.
Cartesius s. Descartes.
Cartesianer 55.
Caspari 439.
Cassirer 472.
Cathrein 434.
Chalybäus 433.
Charron 26.
Chateaubriand 410.
Chubb 145.
Clarke 149 f.
Class 448.
Classen, A. 477.
Clauberg 76.
Cohen 461—466 515.
Cohn 515.
Colding 427.
Coleridge 418 f.
Collard s. Royer-Collard.
Collins 146.
Comenius Amos 52.
Commer 434.
Comte 412—416.
Condillac 180 181—183 522.
Condorcet 198.
Considérant 483.
Conta 523.
Cornelius 514.
Cousin 410 f. 520.
Creighton 479.
Crusius 208.
Cudworth 91 f.
Cumberland 92.
Cunow 491.
Cusanus s. Nicolaus.
Czolbe 430 f.

Dalembert s. d'Alembert.
Darwin, Ch. 257 436—438.
— Erasmus 169.
Delboeuf 520.
Descartes 55 62—75, vgl. 76 bis 81 85 119 f. 136 ff. 172 248.
Dessoir 514.
Destutt de Tracy 184.
Deussen 402.
Dietzgen, J. 491 f.
Diderot 186 f. 188 190.
Dilthey 505 514 517.
Dittes 384.
Dorguth 401.
Döring 516.
Dörpfeld 381.
Doß, von 387 401.
Dreßler 384.
Drews 451.
Drobisch 380 f. 457.
Duboc 516.
Dubois-Reymond 518.
Dubos 184.
Dühring 432 511—513.
Durand 443.
Durkheim 521.
Dwelshauvers 480.

Ebbinghaus 456 514.
Eberhard 217.
Ehrenfels, von 514 516.
Eisner, K. 492.
Ellissen, O. A. 461.
Elsas 445 A. 477.
Elsenhans 516.
Encyklopädisten 185 ff.
Enfantin 483.
Engel 211.
Engels, Fr. 406 408 488—490.
Epikur 54.
Erasmus 17.
Erdmann, B. 515.
— J. E. 405.
Erhard 303.
Erhardt 505.
Eschenmayer 342.

Eucken 328 f. 506 515.
Exner 381 523.

Fabricio 52.
Falckenberg 432 448.
Fechner 444—446 514.
Feder 211.
Ferguson 150 f.
Ferreira 481.
Ferri, E. 491 523.
— L. 522.
Feuerbach, A. 475.
— L. 406—409.
Fichte, J. G. (197) 311—328 332 f. 350 f.
— J. H. 432 f.
Fick, Ad. 477.
Filmer 142 f.
Fischer, Kuno 405.
Flügel 381 f.
Förster, W. 509.
Forberg 328.
Fortlage 384 f.
Fouillée 443 521.
Fourier 483.
Franck, Seb. 20.
Frauenstädt 401.
Friedrich II. 177 179 185 190 f. 213.
Fries 309 f.
Frohschammer 504.

Galilei 40—45.
Gans 405.
Garofalo 523.
Garve 21.
Gassendi 53—56.
Gemistos s. Plethon.
Genovesi 522.
Gentilis 34.
Geoffroy St. Hilaire 436.
Gerber 503.
Gesenius 476.
Geulincx 77.
Giddings 521.
Gilbert 52 f.
Gioberti 522.
Giordano s. Bruno.
Giżycki 509 516.
Glogem 382.
Gobineau 521.
Goethe 251 258 286 302 396.
Goldschmidt 473.
Göring 508.
Görland 472.
Grassmann 515.
Gottsched 173 207.
Green 479.
Greef, de 521.
Grimm 190.
Groenewegen 480.
Groos 515.
Grote, G. 426.
Grotius 34 f.
Guericke, von 53.
Gumplowicz 516.
Günther 433 f.
Gunter, S. 491 492.
Gutberlet 434.
Guyau 443.
Gyldén 480.

Haeckel 432 438 518.
Hamann 305 f.
Hamerling 504.
Hamilton 479 521.
Harms 433.
Harrington 30.
Hartenstein 381.
Hartley 168 f.
Hartmann, von 448—451 515.
Harvey 52.
Hauriou 521.
Haym 457.
Heegaard 480.
Hegel 346—362.
Helmholtz 255 427 445 A. 457 477 515 518.
Helmont, van 10.
Helvetius 184 191.
Herbart 369—380.
Herbartianer 380—382.
Herbert von Cherbury 144 f.
Herder 148 197 306 f.
Hering 445.
Hermes 433.
Herrmann, W. 476 519.
Herschel 422.
Hertling, von 434.
Hertz, H. 477 f.

Herz, M. 225.
Herzen, Al. 524.
Hobbes 81—91.
Holbach 187—190.
Hoffmann 343.
Höfler 514.
Höffding 480.
Höijer 480.
Hooke 58.
Home 151.
Horwicz 514.
Huber 433.
Hugo 475.
Humboldt, W. von 475.
Hume 157—167 224.
Husserl 515.
Hutcheson 148.
Hutten 17.
Huxley 438.
Huyghens 57 f.

Jacobi, F. H. 113 307—9.
Jäger, G. 439.
Janet 520.
Jansenisten 76 79.
Jaurès 493.
Ibsen 497.
Jesuiten 27 33.
Jevons 521.
Jhering 517.
Jodl, F. 509 f. 516.
Jouffroy 411.
Joule 427.

Kaftan 476 519.
Kant 2 197 209 f. 214—98; seine Wirkungen 298 ff. 389 454 f. 457 ff.
Kapp, E. 516.
Kauffmann 506.
Kautsky 490.
Kelles-Krauz 491.
Kepler 38—40.
Kidd 521.
Kielmeyer 333.
Kierkegaard 503.
Klein 341.
Knapp 409.
Knoodt 434.
Knutzen 216.
König, A. 456.
König, E. 475.
Köppen 309.
Kopernikus 37 f.
Krapotkin 496.
Krause, A. 474.
— Chr. Fr. 343—45.
Krauseaner 345 523.
Kromann 480.
Krug 299.
Külpe 456 508.

Laas 508 f.
Labriola 491 523.
Lachelier 478.
Lacombe 521.
Lafargue 490.
Lagrange 188.
Lambert 209.
St. Lambert 191.
La Mettrie 179—181.
Lamarck 436.
Lamennais 410.
Lamprecht, K. 517.
Landauer 497.
Lange, F. A. 458—461 492 523.
Languet 33.
Laplace 221.
Lassalle 406 489A. 491.
Lasson 517.
Laßwitz 472.
Laurentius s. Valla.
Lavater 183.
Lavoisier 333.
Lawrow 493 524.
Lazarus 382 517.
Leclair von 506.
Leibniz 113—132 204 224.
Leo XIII. 434.
Lessing 213 f.
Letourneau 521.
Lewes 426.
Lichtenberg 211.
Liebig 427.
Liebmann 458 475.
Lilienfeld von 516.
Lindner (Schopenhauerianer) 401.
— (Geschichtsphilosoph) 517.

Lionardo da Vinci 36 f.
Lipps 475 514. 515. 516.
Lipsius, Justus 7.
Lipsius, R. A. 476 f. 519.
Littré 416.
Locke 134—144.
Lombroso 180 523.
Loria 491.
Lotze 446—448.
Luther 18.
Lyell 436.

Mably 199 f.
Macchiavelli 28 f.
Mac Cosh 521.
Mach, E. 508 519.
Mackay, J. H. 497.
Mackenzie 521.
Maimon 303 f.
Maine, H. 521.
— de Biran 410.
Mainländer 402.
Maistre de 410.
Malebranche 77—79.
Malthus 436.
Mamiani 522.
Mandeville 149.
Mansel 521.
Marcus, E. 473 f.
Mariana 33.
Marlo 485.
Martineau, J. 521.
Marx, K. 361 406 408 469 486 bis 488 490.
Marxisten 490 ff.
Masaryk, 523.
Mauthner 519.
Maupertuis 178.
Mayer, Rob. 427.
Mehring, F. 490.
Meier 208.
Meiners 211.
Meinong 514 516.
Melanchthon 18 f.
Mendelssohn 212 f.
Mersenne 56. 63.
Meyer Jürgen, B. 457. 475.
Michelet 405.
Mill, James 418.
— John Stuart 255 419—426.
Milton 143.
Moleschott 408 f. 428.
Molina 33.
Montaigne 25 f.
Montesquieu 174 f.
More 92.
Morelly 199.
Morgan (Deist) 146.
— (Soziologe) 489 521.
Morus, Thomas 29 f.
Most, J. 497.
Müller, Ferd. Aug. 445 A. 477.
— F. Max 519 521.
— Joh. 475. 477.
Multatuli 503.
Münsterberg 456.
Mutianus Rufus 17.

Nahlowsky 381.
Napier 53.
Natorp 466—469 515 516 519.
Neukantianer 461—472.
Newton 58—60 92 221 f.
Nicolai 211 327.
Nicolaus von Kues 7 f. 15.
Niethammer 328.
Nietzsche 498—502.
Nizolius 24.

Occasionalismus 77—79 127 f.
Oken 342.
Opitz 504.
Opzoomer 480.
Ostwald 518.
Oswald 170.
Owen 483 f.

Paley 151.
Paracelsus 9 f.
Pascal 79 f.
Patrizzi 12.
Platten 521.
Paulsen 474 505 516.
Paulus 331 476.
Pesch 434.
Pestalozzi 327 468.
Peters, K. 402.
Petzoldt 508.
Pfleiderer, E. 448.

Pfleiderer, O. 405 519.
Physiokraten 198.
Pico 5.
Pillon 478.
Platner 211.
Plato 3 ff.
Plechanow 491.
Plethon 4.
Pomponatius 5 f.
Prantl 515.
du Prel 477.
Price 151.
Priestley 169.
Proudhon 485 f. 496 f.
Pufendorf 201.

Quesnay 198.

Ramus, Petrus 24 f.
Rappoport 493.
Ratzenhofer 516.
Ravaisson 520.
Reclus 496.
Rée 516.
Rehmke 506.
Reid 170.
Reimarus 212.
Rein 382.
Reinhold, K. L. 299. 303.
Reinke 518.
Renan 520.
Renouvier 478.
Reuchlin 5.
Ribot 426 520 f.
Rickert, H. 505.
Riehl, A. 474 508 510.
Riemann 515.
Rio del 345.
Ritschl, A. 476 f.
Ritter, H. 369.
Roberty de 521.
Robinet 181.
Rodbertus 485.
Romanes 443.
Rosenkrantz, W. 433.
Rosenkranz, K. 405.
Rosmini 522.
Rousseau 80 144 192—197 198 f. 284.
Royer-Collard 410.
Rüdiger 208.
Ruge, A. 405 f.

Saint-Simon 419 f. 482.
Salat 309.
Sanchez 26 f.
Schad 328.
Schäffle 516.
Schasler 405.
Schelling 251 329—340.
Schiller 148 197 280 A. 272 300—302.
Schlegel, Fr. 328 341.
Schleiden 310 477.
Schleiermacher 362—369.
Schmidt, F. J. 515.
— Konrad 491.
Schmitz-Dumont 515.
Schneider, C. M. 434.
Schöler, H. von 515.
Schopenhauer 385—402 457 f. 498 f.
Schoppe, K. 7.
Schubert, H. 342.
Schubert-Soldern von 506.
Schultz, Joh. 299.
Schultze, F. 475.
Schulze, G. E. 304 f.
Schuppe 506 515 516 517.
Schütz 299.
Schwann 427.
Schwarz, H. 514.
Schwegler 405.
Schwenkfeld 20.
Secrétan 520.
Semler 212.
Serrano 481.
Seydel 433 519.
Shaftesbury 146—148.
Sidgwick 426 521.
Sidney 143.
Siebeck 448 514 519.
Sigwart 515.
Simmel 516.
Smith, A 167 f.
Solger 341 f.
Sombart, W. 516 f.
Spalding 212.
Spencer 439—443.

Spinoza 93—113 306 308.
Spir 503.
Stadler 471 f.
Stahl 343.
Stammler 469—471 516 517.
Staudinger 471 509 516.
Steffens 342.
Stein, L. 516.
— H. von 515.
Steiner 502 f.
Steinthal 382 517 519.
Stern, W. 516.
Sterne (E. Krause) 439.
Stewart 170.
Stirner 328 493—496.
Stoy 381.
Strauß D.F. 404 f. 406 431 f. 499.
Strümpell 381.
Struve, Peter von 491 493.
Stumpf 514.
Sturm 17 f.
Suarez 27 f.
Sully 521.
Sulzer 211.

Taine, H. 426 520.
Tarde, G. 521.
Taurellus 19 f.
Teichmüller 448 515.
Telesio 11 f.
Testa 479.
Tetens 183 209 f.
Thibaut 475.
Thilo 381.
Thomasius 202 f.
Thomisten 27 f.
Thümmig 207 f.
Tiedemann 211.
Tindal 146.
Tocco 479.
Toennies 509 510 f. 516.
Toland 145.
Tolstoi 503.
Torricelli 53.
Trendelenburg 434 f.
Tschernischewski 524.
Tschirnhausen von 201 f.
Tucker, B. 497.
Turati 523.
Turgot 198.
Tyndall 443.

Ueberhorst 515.
Ueberweg 385.
Ulrici 433.
Uphues 514.

Vacherot 520.
Vairasse 30.
Valla, Laurentius 6 f.
Vandervelde 493 493 A.
Vannérus 480.
Verworn 519.
Vesal 52.
Vico 522.
Vischer, F. Th. 405.
Vives 23 f.
Vogt, Karl 428 f. 438.
Vold 480.
Volkelt 505 515.
Volkmann 381.
Volney 191.
Voltaire 175—178 190.
Vorländer, Franz 369.
— Karl 471.

Wagner, Rich. 428 498 f.
Wahle 508.
Waitz, Th. 381.
Ward, J. 521.
— L. F. 521.
Weber, E. H. 445.
— Th. 434.
Weigel 20.
Weiller von 309.
Weismann 441.
Weiße, Chr. 433.
Weitling 484.
Whewell 422 426.
Wieland 211.
Wille, Bruno 503.
Willmann 381.
Willy 507 f.
Windelband 474 f. 505.
Wolff, Chr. 203—207 207 f.
— K. Fr. 436.
Wollaston 150.
Woltmann 439 492 f.

Worms 521.
Wundt 451—456 514 515f. 519.

Zeller 405 457.
Ziegler, Th. 510 516 519.
Ziehen 456 506.
Ziller 381.
Zimmermann, R. 381.
Zöllner 457 477 515.
Zwingli 19.

B. Literatoren etc.

Abbot 220.
Adickes 214 A. 2, 219 220 473.
Apelt 36 48.
Ardigò 503.
Arnoldt 215 218 473 473 A. 1.
Auerbach, B. 97.
Avenarius 93 97.

Baillet 62.
Bain 418 419.
Barni 220.
Barth, P. 521.
Baudrillart 32.
Baumann 403.
Baur 503.
Bax 220.
Bayle 93.
Bebel, A. 483. 490.
Bernard 220.
Bernstein, E. 30 486 491 496.
Bolin 93 406.
Born 220.
Borowsky 215.
Bosanquet 503.
Bouillier 76.
Bourne 134.
Brasch 212.
Braun, H. 458 f.
Brochard 503.
Burckhardt, J. 2.

Camerer 93.
Carrière 2.
Carus, V. 439.
Cassirer 65 71 113.
Cohen 120 218 220 226 A. 1 228 232 243 254 266 289 298 300 458 f. 475 A. 478 A.
Colerus 93 f.
Cotes 58.
Cousin, V. 64.
Credaro 479.

Dannemann 36.
Desnoiresterres 175.
Diehl 485.
Dietzgen, E. 492.
Dillmann 113.
Dilthey 2 f. 18 304 362 364.
Drews 451.
Du Bois-Reymond 179.
Dühring, E. 36.

Ellissen, A. 175.
— O. A. 458.
Engels, Fr. 406 481 488 513.
Erdmann, B. 218 219 220 224 231 298 473.
— J. E. 2 10 20 76 113 116 215 403.
Eucken 23 38 56 503.

Falckenberg 2 3 215 403 446.
Favaro 40.
Fechtner 134.
Ferraz 410.
Fester 192.
Feuerbach, L. 113.
Fichte, J. H. 311.
Fischer, Kuno 2 46 62 97 113 215 220 299 311 332 346 385 458.
Förster-Nietzsche, Elisab. 498.
Foucher de Careil 64.
Frantz 332.
Fraser 152.
Frauenstädt 386.
Freudenthal 93 95.

Frisch 38.
Fromm 215.

Gans 349.
Gast 498.
Gaupp 439.
Gebler, von 40.
Geiger 2.
Gerhardt 116.
Gierke 32.
Giżycki, von 147 157.
Goethe 38 187 190 210.
Goldschmidt 232 477 A.
Gomperz, Th. 419.
Green 158.
Greulich 483.
Grisebach 385.
Grosse 158.
Grothe 37.
Grün, K. 406 408 A.
Guhrauer 32 113.
Günther 38 40.

Habs 117.
Harnack, A. 116.
Hartenstein 136 219 369 370.
Hartmann, von 220.
Haßbach 167.
Haym, R. 306 332 346.
Haymann 192.
Haywood 220.
Hegel, G. 94.
— K. 349.
Heinze 218 473, vgl. Ueberweg.
Hertling, von 136.
Hertslet 385.
Hettner 133 146 171 200.
Heußler 46.
Höffding 2 192 215 220 403 417 448 503.
Hoffmann, F. 343.
Hohlfeld 345.
Hotho 349.
Hugo 30.
Husserl 503.
Huxley 157.

Jachmann 215.
Jäsche 218.
Jesinghaus 500 A.
Jodl 2 157 408 A. 417 503.
Joël 97.
Jonas 364.
Justi, K. 200.

Kautsky 29 30 486.
Kehrbach 219 370.
Kirchmann, von 64 159 219 412 A.
Kiyono 481.
Koigen, D. 405.
König, E. 451.
Köstlin 349.
Köttgen 159.
Kortholt 93.
Krause, A. 474.
Kronenberg 215.
Kühnemann 98 A. 289 298 302 A. 306.

Laas 18 232.
Lacroix 485.
Lafargue 17 30.
Lagarde, de 12.
Land 97.
Lange, F. A. 23 36 53 179 385 424 A. 430.
Larsen 81.
Lasson 12.
Laßwitz 8 36 53 231 444.
Lechler 144.
Leclère 478.
Lehmann 385.
Leonhardi 345.
Lessing 212.
Lévy-Bruhl 411.
Lichtenberger 199 498.
Liebig 46.
Linde, van der 93.
Lindheimer 457 461.
Lipps 159 503.
Littré 411.
Lortet 220.
Lotze 2.
Löwe 311.
Lucas 93.
Ludovici 207.
Lyon 81.

Mackay, J. H. 493 496.
Mahrenholtz 175.
Mangold 29.
Mantovani 220.
Marschner 297 A.
Marsilius Ficinus 5.
Masaryk 481.
Mehring, F. 484 A. 489 A.
Meiklejohn 220.
Meinong 157.
Mellin 232.
Menzer 473.
Meyer Lucas 193 f.
Michelet 349.
Michels 29.
Mill, J. St. 411, 419
Mohl, Robert von 29.
Molenaar 411.
Morley 171 175 192.
Mülberger 485.
Müller, Max 220.

Natorp 36 40 44 65 215 380 A. 473 503.
Nietzsche 385.
Noack 32.
Noiré 220.

Oncken, A. 167.

Paulsen 159 215 220.
Perojo 220 480.
Pertz 111.
Pfleiderer, E. 113. 157.
Plitt 332.
Pölitz 218.
Pollock 93.
Poritzky 179.
Prantl 37.

Rée 499 A.
Reicke, R. 215 218 219 473 473 A. 1.
Riehl, A. 232 498.
Rig 412 A.
Rink 217 218 284.
Ritter 179.
Robertson 81.
Röder 345.
Romundt 474.
Rosenkranz, K. 186 219 298 332 346 349.
Ruyssen 410 479.

Saenger 419.
Scharpff 3.
Scheler 473.
Schiele 362 A.
Schlapp 289.
Schmidt, K. 266.
Schöndörffer 473 A.
Schrempf, Chr. 503.
Schubert 215 219.
Schultze, Fr. 4.
Schulz, K. 219.
Schweizer 364.
Seidl 498.
Semple 220.
Seydel 385.
Siebert 403.
Sigwart 46.
Simon, J. 78.
Smith, A. 158.
Spedding 46.
Spitzer 503.
Stadler 232 243 250 254 257.
Stammhammer 481.
Stammler 482 496 503.
Starcke 406.
Starke 218.
Staudinger 231 503.
Stein, L. 113 481.
Steiner 503.
Stephen, L. 133 417.
Stöckl 2.
Strauß, D. F. 175 212.
— E. 41.
Südekum 493.

Tieftrunk 220.
Tissot 220.
Tocco 13 461.
Toennies 81 82 83 84 87 97 439 503 510 A.
Trendelenburg 93.
Twesten 364.

Ueberweg (-Heinze) 1 2 12 64 115 214 f. 311 403 410

417 418 474 478 479 498 503 505 510 523.

Vaihinger 215 220 232 473 498 500.
Valentiner 219.
Vetter, B. 439.
Villari 3.
Villers 299.
Vloten, van 93.
Vogt 3.
Vorländer, Franz 2 52 133 185 362 366.
— Karl 214 A. 1 219 225 226 A. 2 231 232 253 266 269 A. 280 A. 285 A. 298 f. 302 439 466 A. 482 493 A.

Warda 473 A. 1.
Wasianski 215.
Weber, Marianne 324.
Whewell 36.
Willmann 370.
Windelband 2 215 403 473.
Wolfers 58.
Woltmann 481 490 A.
Wundt 507.
Wünsche 345.
Wwedenskij 479.

Youmans 442.

Zeller, Ed. 2 213 340 A. 403.
Ziegler, Theob. 29 498.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Verlag der Dürr'schen Buchhandlung in Leipzig.

(Gegründet 1755.)

Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit, 106 Bände.

Aristoteles — Bacon — Berkeley — Bruno — Cicero — Condillac — Descartes — Fichte — Grotius — Hegel — Hume — Kant — Leibniz — Locke — La Mettrie — Plato — Schelling — Schiller — Schleiermacher — Scotus Eriugena — Sextus Empiricus — Spinoza.

Vortreffliche Übersetzungen unter Mitwirkung namhafter Gelehrter!

Ausführliches Verzeichnis steht Interessenten kostenlos zur Verfügung.

☞ **Diese Sammlung wird fortgesetzt.**

Aristoteles, Ars poetica. Textausg. von Fr. Ueberweg . . —.40

Diese Ausgabe enthält den der Übersetzung der Poetik (Phil. Bibl. Bd. 1) zu Grunde liegenden Text und zugleich die sämtlichen Lesarten der ältesten Handschrift, aus der höchst wahrscheinlich alle anderen noch vorhandenen Codices herstammen.

Berkeley, Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Übersetzt von Fr. Ueberweg. 3. Aufl. . . 2.—

Berkeley's drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous. Übersetzt und mit Einleitung versehen von Dr. R. Richter . . . 2.—

Der Übersetzer hat seine Aufgabe in sorgfältiger und glücklicher Weise gelöst; die Verdeutschung ist nicht nur gut lesbar, sondern wahrt auch geschickt die stehenden technischen Ausdrücke des Originals. Dies macht sie besonders zur Benutzung in philosophischen Seminarien tauglich; und es dürfte nicht leicht sein, eine als Unterlage für Übungen von Studierenden jüngerer Semester besser geeignete Abhandlung zu finden, als diese Dialoge, die überall zur Diskussion psychologischer und metaphysischer Probleme einladen.

Deutsche Litteratur-Ztg. 1901, Nr. 21.

Bruno, Giordano, Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen. Übersetzt von Adolf Lasson 3. Ausgabe 1.50

Die Schrift „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen" ist in der feinsinnigen und congenialen Übersetzung Adolf Lassons schon längst ein vielgelesenes Buch in der Handbibliothek des wahrhaft Gebildeten. Sie liegt jetzt in dritter, von dem Übersetzer durchgesehener und ergänzter Auflage vor. Mit Sorgfalt ist von ihm die Förderung, welche die Bruno-Forschung durch die Dreihundertjahrfeier seines Todes gefunden hat, nicht nur gebucht, sondern auch verwertet.

Buckle, Geschichte der Civilisation in England. Übers. v. Ritter. 2 Bde. 2. Aufl. 8.—

Unentbehrliches Werk, das bei seinem Erscheinen das grösste Aufsehen erregte. Der Verfasser hat das Verdienst vielseitigster Anregung, indem er den Weg zu bisher nicht erreichten philosophischen und kulturhistorischen Ergebnissen zeigte.

Busse, Professor **Dr. L.,** Geist und Körper, Seele und Leib. Im Druck.

Dieses Werk wird die in der letzten Zeit so lebhaft erörterte Frage, wie das Verhältnis des Geistigen zum Körperlichen, der Seele zum Leib zu denken sei, in umfassender, die verschiedenen in Betracht kommenden dpunkte eingehend berücksichtigender Weise behandeln.

Verlag der Dürr'schen Buchhandlung in Leipzig.

(Gegründet 1755.)

Comte, Aug., Die positive Philosophie. Im Auszuge von J. Rig. Übersetzt von J. H. v. Kirchmann. 2 Bde. 16.—

Der Epitomator hat es auf das Glücklichste verstanden, den Inhalt des Originalwerkes in gedrängter Präzision zur Darstellung zu bringen.

Descartes, Philosophische Werke. I—IV 5.60

— In Liebhaberband gebd. 7.—

— I. Abhandl. über die Methode richtig zu denken. . . —.60

— II. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. 3. Aufl. übersetzt und eingeleitet von Dr. Buchenau 1.50

— III. Die Prinzipien der Philosophie. 2. Aufl. 2.50

— IV. Über die Leidenschaften der Seele. 2. Aufl. . . . 1.—

Die einzige Übersetzung sämtlicher philosophischer Schriften des Descartes unter Beifügung eines Kommentars.

Eisler, Dr. R., Das Bewusstsein der Aussenwelt. Grundlegung zu einer Erkenntnistheorie 2.—

Der Standpunkt des Verfassers ist ein kritischer Realismus und ein Positivismus, der die Thatsachen der äusseren Erfahrung mit denen der inneren verknüpft, wodurch einer Metaphysik als Endziel der Philosophie Raum gelassen wird.

Eucken, Prof. Rud., Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie, vornehmlich der deutschen 2.80

— Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensauffassung. (10—12 Bogen). [In Vorbereitung.]

Prof. Rudolf Eucken hat im Laufe der Jahre in verschiedenen Zeitschriften eine Reihe von Aufsätzen veröffentlicht, die viel Beachtung gefunden haben; wiederholt ist der Wunsch ausgesprochen, es möchten von diesen Aufsätzen diejenigen, welche Fragen allgemeiner Art oder Persönlichkeiten von allgemeinem Interesse behandeln, zusammengestellt und vereint herausgegeben werden. Die Verlagsbuchhandlung bringt nun diesen Wunsch zur Erfüllung. In die Sammlung sollen nur solche Aufsätze aufgenommen werden, welche zu dem heute immer mächtiger hervortretenden Lebensproblem, zu den Fragen der Lebensauffassung und Lebensgestaltung in Beziehung stehen. Damit wendet sich das Buch an weitere Kreise und ist ihrer Teilnahme sicher.

Hellpach, Dr. W., Die Grenzwissenschaften der Psychologie. Die biologischen und soziologischen Grundlagen der Seelenforschung, vornehmlich für die Vertreter der Geisteswissenschaften und Pädagogik. Mit 20 Abbildungen 7.60

Hume, Untersuchungen über den menschlichen Verstand. 5. Aufl. Mit einer Lebensbeschreibung Humes von Dr. Vorländer 1.50

— Dialoge über natürliche Religion. Übersetzt von Professor Friedrich Paulsen 1.50

Kant, Imm., Sämtl. Werke. Herausgeg. v. J. H. v. Kirchmann, Schiele, Valentiner, Vorländer u. a., 8 Bde. u. Suppl.-Bd. 32.90

— In 9 Liebhaberbänden 41.50

Kritik der reinen Vernunft. — Kritik der praktischen Vernunft. — Kritik der Urteilskraft. — Anthropologie. — Die Religion innerh. d. Grenzen d. bloss. Vernunft. — Prolegomena. — Logik. — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — Metaphysik der Sitten. — Kl.

Schriften zur Logik und Metaphysik. — Kl. Schriften z. Ethik und Religionsphilosophie. — Kl. Schriften z. Naturphilosophie, 2 Bde. — Vermischte Schriften u. Briefwechsel. — Physische Geographie. — Die vier lat. Dissertationen im Urtext. **Jeder Band ist einzeln käuflich.**

Erläuterungen dazu von J. H. v. Kirchmann. komplett . 7.10
In 2 Liebhaberbänden 9.50

Immanuel Kant's Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes nebst den anderen kleineren Schriften zur Religionsphilosophie. 2. Auflage, herausgegeben von F. M. Schiele 1.50

Es ist dies die einzige Einzelausgabe der für das Verständnis von Kant's Entwickelung in seiner vorkritischen Periode hochbedeutsamen Schrift über die Beweise fürs Dasein Gottes. Der Text ist unter sorgfältiger Vergleichung mit dem Orginaldrucke von 1763 (nur um diese Ausgabe hat Kant sich selbst bekümmert) kritisch revidiert worden. Dass die übrigen kleineren Schriften Kants zur Religionsphilosophie jenem grösseren Werke in chronologischer Folge beigeordnet sind, wird jedem Leser willkommen sein. Einleitung, Personen und Sachregister sollen in gleicher Weise wie bei Vorländer's Ausgabe der Kritik der Urteilskraft, auch diesem Buche beigegeben werden, sobald der ganze Band von Kant's sämtlichen Werken, dessen zweite Abteilung es bildet, vergriffen ist und erneuert wird.

Kirchner, Dr. Fr., Wörterbuch der philos. Grundbegriffe. 3. Aufl. 5.—
— In Liebhaberband 6.20

Die Vorzüge des Kirchnerschen Lexikons bestehen zunächst in der Fasslichkeit und Klarheit des Inhalts, ferner aber in der ebenso wohlthuenden Deutlichkeit und Gewandtheit des Stils.

Leser, Dr. H., Das Wahrheitsproblem unter kulturphilosophischem Gesichtspunkt. Eine philosophische Skizze 2.—

Die Schrift beansprucht ein allgemeineres Interesse. Sie ist von Bedeutung für alle, welche in dem geistigen Chaos der Gegenwart eine Grundposition, ein leitendes Motiv suchen für die vom weltgeschichtlichen Standpunkte geforderte Lösung.

Lévy-Bruhl, L., Die Philosophie August Comte's. Uebersetzt von Dr. H. Molenaar 6.—

Es ist bekanntlich unmöglich, die voluminösen Werke Comte's selbst durchzulesen. Um so notwendiger ist eine so zuverlässige Darstellung der positiven Philosophie, wie Lévy-Bruhl sie giebt. Sie ist von einem hervorragenden Comte-Kenner ins Deutsche übersetzt worden.

Lipps, Professor **Th.,** Psychologische Studien 4.—

Locke, Über den menschlichen Verstand. I. Bd. 2. Aufl. . . 3.—
— „ „ „ „ II. Bd. 2. Aufl. . . 3.—
Erläuterungen dazu. 2 Hefte 2.—
— Leitung des Verstandes. Übersetzt von Jürgen B. Meyer —.80

Natorp, Professor **P., Plato's Ideenlehre in genetischer Darstellung.** Einführung in die platonischen Schriften.

Ein Buch, das die Philosophie Platos unserem Verständnis näher bringt und namentlich die Lektüre der platonischen Werke dadurch erleichtert, daß es jede einzelne Schrift in einem besonderen, genau auf alles Schwierige eingehenden Kapitel behandelt, ist zweifellos ein Bedürfnis. Es gab in dieser Art bisher nur das alte und veraltete Werk von Susemihl; denn

auch Bonitz hat in seinen Platonischen Studien nur die Hälfte der Schriften einzeln analysiert, ohne geradezu eine Aufhellung der eigentlich sachlichen Schwierigkeiten bieten zu wollen. Dagegen behandelt Natorps Buch alle Schriften jede für sich, aber doch so, daß man in genauem Anschluß des einen Kapitels an das andere **den ganzen Plato beherrschen und einheitlich verstehen** lernt. Daß den Vielen, die von Berufs wegen platonische Studien treiben müssen, Natorp ein unentbehrlicher Berater sein wird, ist vorauszusehen. Aber auch auf unseren höheren Schulen wird ja Plato gelesen; und wenn die Mahnung eines v. Wilamowitz, fortan mehr als auf Sprache und Stil, auf den Sinn des Gelesenen zu achten, Gehör findet so wird hier Natorps Einführung dem Lehrer eine Hilfe gewähren, die bisher mangelte. Endlich aber, und ganz allgemein, ist ein Verständnis des Idealismus ohne Platokenntnis überhaupt nicht zu gewinnen. Und deshalb hat Natorp nicht für Philologen allein geschrieben. Das Buch kann mit vollem sachlichen Nutzen auch von dem gelesen werden, der die griechische Sprache nicht erlernt hat und doch die unsterbliche Gedankenwelt Griechenlands erkennen möchte.

Oncken, Professor **Wilh.,** Isokrates und Athen 1.—

Rehmke, Professor, Zur Lehre vom Gemüt 3.—

Scheler, Dr. **M.,** Die transscendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik 4.—

Die Schrift bedeutet wegen ihrer unparteiischen Klarheit, ihrer Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit ohne Frage einen wesentlichen Fortschritt in der Auffindung der angemessensten Methode für die philosophische Forschung.

Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus, Münchener Vorlesungen. Neu herausgegeben mit erläuternden Anmerkungen von Professor Dr. Drews . 4.60

Schelling kommt in prinzipieller Hinsicht die wichtigste Bedeutung innerhalb der ganzen nachkantischen Spekulation zu. Von allen den zahlreichen Schellingschen Schriften dürften jedoch keine zur Einführung in die Gedankenwelt des Philosophen so geeignet sein, wie seine „Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie" und die „Darstellung des philosophischen Empirismus."

Schillers philosophische Schriften und Gedichte. Auswahl. Zur Einführung in seine Weltanschauung. Mit ausführlicher Einleitung herausgegeben von Prof. Eugen Kühnemann . 2.—

Es werden hier diejenigen Schriften Schillers dargeboten, die zu einer vollständigen Einführung in seine Weltanschauung dienen können. Professor Kühnemann macht in der ausführlichen Einleitung Schillers Weltanschauung aus ihren Quellen und in ihrer Entwicklung verständlich und stellt sie in ihrer Bedeutung dar für unsere Zeit, die Bildung unserer Jugend und die Selbstbildung. Er entwickelt die Philosophie Schillers als **die beste Grundlage einer allgemeinen philosophischen Bildung,** denn durch Schiller wird der sicherste Zugang zu Kant gewonnen. Die Schillerschriften zeigen aber auch am deutlichsten die Fruchtbarkeit, die allgemeine Kulturbedeutung des Kantianismus, indem erst sie seine Weltanschaunng — deren Diskussion heute dringender ist als je — voll entfalten. Vor allem wird deshalb die Schillersche Hauptlehre von der ästhetischen Kultur genau entwickelt als die eigentliche Einführung in den Geist unserer großen Literaturperiode und als Vertiefung für die zukunftsreichen, kunsterzieherischen Bestrebungen unserer Tage.

Verlag der Dürrschen Buchhandlung in Leipzig.
(Gegründet 1755.)

Schleiermacher's Monologen. Kritische Ausgabe. Mit Einleitung, Bibliographie und Index von Fr. Mich. Schiele 1.40

Keine ethische Schrift, weder von Kant noch von Fichte, hat sich so unter den deutschen verbreitet und auch auf weiten Kreise eine so tiefe Wirkung ausgeübt, als Schleiermachers Monologen. Dreimal hat Schleiermacher den Text des Büchleins gründlich umgearbeitet. Schieles kritische Ausgabe legt den fast verschollenen ersten Text zu Grunde und verzeichnet alle Änderungen, die Schleiermacher später daran vorgenommen hat. Der Reiz der ersten Conzeption mit ihrer vollen Romantik tritt also hier dem Leser ungeschmälert entgegen, ohne daß ihm die endgiltige Form, die Schleiermacher seinen Gedanken später gegeben hat, vorenthalten würde. Das Verständnis des Buches wird durch Schieles ausführliche historische Einleitung wesentlich gefördert. Der Index giebt eine verständige Übersicht über die ethichen Grundbegriffe, mit denen Schleiermacher in den Monologen arbeitet. Ein Verzeichnis aller ethischen Schriften Schleiermachers und eine Übersicht über die weiterverzweigte Literatur darüber bieten eine wertvolle Beigabe.

Spinoza, Sämtl. Werke. Uebersetzt von J. H. v. Kirchmann und Prof. C. Schaarschmidt 8.—
In 2 Liebhaberbänden 11.—
Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. — Ethik. — Theologisch-politische Abhandlungen. — Prinzipien der Philosophie des Descartes. — Verbesserung des Verstandes und polit. Abhandlung. — Briefwechsel. **Jeder Band ist einzeln käuflich.**
Erläuterungen dazu 2.40

Spinoza, Opera philosophica (im Urtext). Herausgegeben nach den besten Quellen von H. Ginsberg. 4 Bde. 8.—
I. Ethica 2.—
II. Der Briefwechsel mit Anh.: La Vie de Spinoza . . 2.—
III. Tractatus theol. politicus 2.—
IV. Die unvollendeten Abhandlungen 2.—

Valentin, V., Die klassische Walpurgisnacht. Eine litterar-historisch-ästhetische Untersuchung. Mit einer Einleitung über des Verfassers Leben von J. Ziehen 5.40

Ein für die Faustforschung bedeutsames Buch, das allen Goethekennern sehr zu empfehlen ist.

Waetzoldt, St., Zwei Goethevorträge. — Die Jugendsprache Goethe's. — Goethe und die Romantik 1.—

Mancher Gelehrte hat die Jugendsprache Goethes zum Gegenstand fruchtbarer Forschung gemacht: aber keine Darstellung zeichnet sich bei aller Kürze durch eine solche Fülle feiner und treffender Beobachtungen, bei aller Schönheit einer bilderreichen Rede durch eine solche philologische Gewissenhaftigkeit im Untersuchen des Goetheschen Sprachschatzes, bei aller Hervorkehrung des Wichtigen in seinen grossen Zügen durch eine solche plastische Anschaulichkeit vieler, kleiner, einzelner Spracheigenheiten Goethes aus, als dieser Vortrag Waetzoldts.

Winckelmann, Geschichte der Kunst des Alterthums. Herausgegeben von Dr. J. Lessing. 2. Aufl. 5.—

Das Hauptwerk des grossen Altertumsforschers in neuer Ausgabe.

Ziegler, L., Zur Metaphysik des Tragischen. Eine philos. Skizze 1.50

Ziegler hat seine Studie seinem Meister Eduard von Hartmann zu dessen 60. Geburtstage dargebracht, eine Gabe, die nicht nur dem Philosophen, sondern auch noch manchen anderen nachdenklichen Menschen eine Freude machen wird.

Halle a/S. Druck von Otto Hendel.

15

Wir gestatten uns auf die ausführlichen

Verzeichnisse unseres pädagogischen und philosophisch-historischen Verlages

zu verweisen, welche allen Interessenten durch jede Buchhandlung, eventuell auch direkt von uns, **kostenfrei** zur Verfügung stehen.

Dürr'sche Buchhandlung in Leipzig.
(Gegründet 1755.)

Vorländer, Karl,

Geschichte der Philosophie

Bd.: 2

Leipzig 1903

Ph.u. 52 i-106
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11171832-5